Auferstehungshoffnung
und
Pneumagedanke bei Paulus

Von

Kurt Deißner

Leipzig, 1912
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde

der hochwürdigen theologischen Fakultät
in Greifswald

vorgelegt von

Kurt Deißner
aus Frohse a. d. Elbe.

NAUMBURG a. d. S., 1912.
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.

Inhaltsangabe.

I. Einleitung. S. 1—5.
II. Literaturübersicht. S. 5—10.
III. Das Problem, das sich aus II. ergibt. S. 10.
IV. Exegese von 1. Thess. 4, 13—17. S. 10—16.
V. Exegese von 1. Kor. 15. S. 16—47.
VI. Vergleich von 1. Thess. 5, 13—17 und 1. Kor. 15. S 47—54.
VII. Exegese von 2. Kor. 5, 1—10. S. 54—86.
VIII. Das Resultat der Exegese von 2. Kor. 5, 1—10. S. 86—90.
IX. Bestätigung der vorgetragenen Exegese von 2. Kor. 5, 1—10 durch andere paulinische Stellen. S. 90—92.
X. Gibt es nach den gewonnenen exegetischen Ergebnissen in den paulinischen Zukunftserwartungen zwei parallel laufende, letzten Endes sich widerstreitende Gedankenreihen: eine spezifisch-eschatologische und eine pneumatische? S. 92—98. Die Lösung. S. 98.
XI. Keine Verschiebung des Akzentes zugunsten der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christo. S. 99—100.
XII. Die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christo und der Auferstehung. (Die Auferstehung, d. i. die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe erfolgt nicht auf Grund eines immanenten Entwicklungsprozesses, sondern auf Grund eines transzendenten Aktes der göttlichen Allmacht). S. 100—110. Die Einheit. S. 110.
XIII. Untersuchung über das „κοιμᾶσθαι“ (1. Thess. und 1. Kor.). Unterschied zwischen dem „κοιμᾶσθαι“ (1. Thess. u. 1. Kor.) und der mit dem Tode beginnenden pneumatischen Lebensvereinigung mit Christo (2. Kor. 5, 1—10 und Phil. 1). S. 111—120.
XIV. Die Frage nach dem Ursprung (Quelle) der neuen (in 2. Kor. 5 und Phil. 1 sich findenden) paulinischen Anschauung. Notwendigkeit einer religionsgeschichtlichen Untersuchung. S. 120—121.

XV. Zuvor jedoch ist es notwendig, die mit dem Tode beginnende pneumatische Lebensgemeinschaft ihrem Wesen nach näher zu charakterisieren. Charakteristik der paulinischen Anschauung; ihre engste Verknüpfung mit der Christuserfahrung. S. 121—125.

XVI. Religionsgeschichtliche Untersuchung:

a) Die Stoa; Vergleich mit Paulus. S. 126—142.

b) Der Epikureismus; als Folie für die paulinische Anschauung. S. 142—147.

c) Die alexandrinische Religionsphilosophie; die Sapientia Salomonis. S. 147—156.

XVII. Letzte Einheit. S. 156—157.

Literaturverzeichnis.

J. ab Arnim: „Stoicorum veterum fragmenta“; 1905.
Ph. Bachmann: „Der zweite Brief an die Korinther“; 1. u. 2. Aufl. 1909.
J. A. Bengel: „Gnomon“ 1855.
W. Beyschlag: „Neutestamentliche Theologie“; 2. Aufl. 1896.
F. Blaß: „Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch“; 2. Aufl. 1902.
W. Bornemann: „Die Thessalonicherbriefe“ (in „H. A. W. Meyer: Kritisch-exeget. Kommentar über das N.T.“); 1894.
W. Bousset: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“; 1. Aufl. 1903.
H. Cremer: „Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität“; 9. Aufl. 1902.
A. Deißmann: „Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«“; 1892.
— „Licht vom Osten“; 2. u. 3. Aufl. 1909.
P. Feine: „Theologie des Neuen Testaments“; 1. Aufl. 1910.
— „Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus“; 1899.
S. A. Fries: „Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten“ (in „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ I. 1900).
J. Gloël: „Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus“; 1888.
E. Grafe: „Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis“; 1892.
P. Gröbler: „Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.“; 1879.
H. Gunkel: „Die Wirkungen des heiligen Geistes“; 1. Aufl. 1888.
Hand-Commentar zum Neuen Testament: II. Bd. 1. Abteil.: „Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther“, bearbeitet von P. W. Schmiedel; 2. Aufl. 1893.
G. Heinrici: „Der erste Brief an die Korinther“ (in „H. A. W. Meyer: Kritisch-exeget. Kommentar über das N.T.“); 8. Aufl. 1896.

G. Heinrici: „Der zweite Brief an die Korinther“ (in „H. A. W. Meyer: Kritisch-exeget. Kommentar über das N.T.“); 6. Aufl. 1883.
J. Chr. K. v. Hofmann: „Der zweite Brief Pauli an die Korinther“; 2. Aufl. 1877.
C. Holsten: „Das Evangelium des Paulus“; Teil I 1880, Teil II 1898.
H. J. Holtzmann: „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“; 1. Aufl. 1897.
R. Kabisch: „Die Eschatologie des Paulus“; 1893.
A. Klöpper: „Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung“ (in „Jahrbücher für Deutsche Theologie“; 1862).
E. Kühl: „Über 2. Korinther 5, 1—10“; 1904.
W. Lütgert: „Der Mensch aus dem Himmel“ (in „Greifswalder Studien“; 1895).
O. Pfleiderer: „Der Paulinismus“; 1. Aufl. 1873, 2. Aufl. 1890.
— „Das Urchristentum“; 1. Aufl. 1887, 2. Aufl. 1902.
E. Rohde: „Psyche“; 4. Aufl. 1907.
C. Siegfried: „Philo von Alexandria“; 1875.
A. Schlatter: „Die Theologie des Neuen Testaments“; 2. Teil 1910.
A. Schmekel: „Die Philosophie der mittleren Stoa“; 1892.
E. Schürer: „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“; 2. Teil, 4. Aufl. 1907.
F. Schwally: „Das Leben nach dem Tode“; 1892.
E. Sokolowski: „Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus“; 1903.
L. Stein: „Die Psychologie der Stoa“; 1886.
E. Teichmann: „Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht“; 1896.
Theologische Jahrbücher 1852.
A. Titius: „Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit“; Teil II: 1900.
W. E. Voigt: „Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa“; Berl. Diss. 1900.
B. Weiß: „Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments; 2. Aufl. 1873.
J. Weiß: „Christus. Die Anfänge des Dogmas“; 1909.
H. H. Wendt: „Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch“; 1878.
G. Wohlenberg: „Der erste und zweite Thessalonicherbrief“; 1903.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1873.
E. Zeller: „Die Philosophie der Griechen“; 3. Teil, 3. Aufl. 1880/81.

Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus.

(Mit einem Exkurs über die stoische Pneumalehre.)

Die Tatsache, die dem Apostel Paulus das Rätsel des Todes Jesu löste und ihn dazu trieb, in Jesus den verheißenen Messias zu sehen, war die Auferstehung Jesu: weil Jesus auferstanden und zu göttlicher Herrlichkeit erhöht ist, ist er der Christus. Diese Tatsache der Auferstehung diente ihm aber nicht allein zum Verständnis des Messiastodes; sie hat nicht nur christologische Bedeutung. Vielmehr ist sie zugleich für das Leben und Sterben der ganzen Menschheit von entscheidendem Interesse, insofern als die Auferstehungshoffnung der Menschen durch die Auferstehung Jesu begründet wird. Von einer solchen Begründung können wir deshalb reden, weil die Auferstehung Christi zur notwendigen Voraussetzung der Auferstehung der Menschen gemacht wird. Christus (cf. 1. Kor. 15, 20—22) ist als „ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων" von den Toten auferweckt (1. Kor. 15, 20). Wie durch Adam der Tod, so ist durch ihn die ἀνάστασις νεκρῶν inauguriert (1. Kor. 15, 21). Es bedarf des Zusammenschlusses mit seiner Person, wenn die Menschheit auferstehen, zum ewigen Leben gelangen soll; denn ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται (1. Kor. 15, 22). So wird die Tatsache der Auferstehung Christi zum notwendigen Fundament für die Auferstehung der Menschheit; und weil der Zusammenschluß mit der Person Christi (1. Kor. 15, 22) erforderlich ist, wenn die Menschen auferstehen sollen, so erscheint die Person Christi

als Prinzip für die Auferstehung der Menschen[1]). Wollen wir das Neue, Eigentümliche dieser paulinischen Anschauung von der Auferstehung der Menschen würdigen, dann scheint hier in erster Linie in Betracht zu kommen, daß die Auferstehung nicht in psychologischer Weise, etwa vom Wesen der Seele oder, allgemeiner gesagt, von einem Wesensbestandteil aus, sondern rein religiös begründet wird. Indessen läßt sich hiergegen einwenden, daß Paulus sich in diesem Verzicht auf eine psychologische Begründung durchaus auf dem Boden des Judentums bewegt, das bei der Annahme einer individuellen Auferstehung sich ebenfalls nicht etwa von Spekulationen über die Fortdauer der Seele oder des Wesens des Menschen, sondern lediglich von einem religiösen Interesse leiten ließ[2]). Darauf beruht vielmehr die Originalität des Paulus, daß die Auferstehung der Menschen nur im engsten Zusammenhang mit der Person des bereits auferstandenen Christus erfolgt, daß demgemäß eine Person zum Prinzip für die Auferstehung der Menschen erhoben wird. Wenn man alles, was über ewiges Leben und Fortdauer des Lebens nach dem Tode gedacht und gedichtet ist, in geschichtlicher Folge durchgeht, so stößt man in der paulinischen Vorstellungswelt auf eine höchst bemerkenswerte Tatsache: zum ersten Male gewinnt eine Person, die den Vorgang der Auferstehung bereits erlebt hat, und infolge davon die Gemeinschaft mit dieser Person eine zentrale, im eigentlichen Sinne entscheidende Bedeutung für die Auferstehung der Menschen.

Eine Parallele zum Judentum läßt sich allerdings auch hier ziehen; auch die jüdische Zukunftshoffnung bringt die Auferstehung der Menschen mit dem Erscheinen des Messias

---

[1]) Vgl. hierzu ferner die Stellen: 1. Thess. 4, 14; 1. Kor. 6, 14; 15, 12 ff.; 15, 44 ff.; 2. Kor. 4, 14; Röm. 6, 5 ff.; 8, 11; 10, 9; Eph. 2, 5 f.; Phil. 3, 10 f.; Kol. 2, 12 f.; Kol. 3, 1. 3 f.; 2. Tim. 2, 11, an denen ebenfalls die Auferstehung Christi als Bedingung, seine Person als Prinzip der Auferstehung der Menschheit erscheint.

[2]) Cf. Schürer „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" II[4] S. 585: „der Grund des Auferstehungsglaubens ist das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heilsinteresse".

in Zusammenhang. Jedoch handelt es sich hierbei um eine rein zeitliche Verbindung zweier Ereignisse; wir erhalten Aufschluß darüber, daß die Auferstehung der Menschen bei der Ankunft des Messias erfolgen wird [1]). Weil die gesamte jüdische Apokalyptik eine Auferstehung des Messias nicht kennt [2]), so kann sich die Auferstehung der Menschen nach jüdischer Anschauung nicht auf die Auferstehung des Messias und auf die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen gründen. Die Parallele zum Judentum berührt demgemäß nicht den Kernpunkt der paulinischen Vorstellung, läßt also auch die Originalität des Paulus unangetastet.

Wollen wir die paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung näher charakterisieren, so müssen wir uns außer jener fundamentalen Tatsache noch die Mittel vergegenwärtigen, die dem Apostel dazu dienten, die Auferstehungshoffnung auszugestalten und zu verdeutlichen. Zu dieser Ausgestaltung drängte ja schon die Frage, wie der Zusammenschluß mit der Person des Auferstandenen zu denken sei, wie es geschehen könne, daß *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται* (1. Kor. 15, 22). Daß Paulus diese Frage mit Hilfe der in der Pneumalehre liegenden Gedanken beantwortet hat, dürfen wir als allgemein anerkanntes Resultat [3]) vorläufig annehmen; wir können uns deshalb zwecks allgemeiner Orientierung zunächst mit dem Hinweis auf einzelne neutestamentliche Belegstellen begnügen.

Im 1. Kor. 15, 35 ff. geht Paulus auf die Frage der Ko-

---

[1]) Cf. E. Teichmann „Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht“ S. 38: „Als Zeitpunkt der Auferstehung wird angegeben: cum implebitur tempus adventus Messiae Apoc. Bar. 30, 1.“

[2]) Cf. Teichmann S. 34.

[3]) Cf. hierzu folgende Schriften: H. J. Holtzmann „Lehrb. der Ntstl. Theol.“ II. S. 192 ff. O. Pfleiderer „Paulinismus“ 1. Aufl. S. 260 f. B. Weiß „Lehrb. der Bibl. Theolog. d. N.T.'s.“ § 96 c (cf. mit § 78 d), § 97 a—c und § 99 b; H. Gunkel „Die Wirkungen des heil. Geistes“ S. 70 f., 92 ff. E. Teichmann S. 41 ff.; R. Kabisch „Die Eschatologie des Paulus“ S. 268 ff.; J. Gloël „Der heil. Geist“ S. 359 ff. H. H. Wendt „Die Begriffe Fleisch und Geist“ S. 146 f.; E. Sokolowski „Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus“ S. 52 ff.

rinther ein: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* Die Antwort des Apostels zielt darauf ab, die Existenz des zukünftigen Leibes zu erweisen[1]): wie es einen psychischen Leib gibt, so gibt es auch einen pneumatischen Leib (1. Kor. 15, 44). Unter „*σῶμα πνευματικόν*" ist ein Leib zu verstehen, der in dem *πνεῦμα* als der Kraft unvergänglichen Lebens die ihn bestimmende Macht, sein Lebensprinzip besitzt[2]). Demnach hat bei der Lösung jener Frage der Pneumagedanke eine wesentliche Stellung inne. Daß die Auferweckung der Leiber von dem Besitz des *πνεῦμα* abhängig ist, besagt Röm. 8, 11. Hier erscheint der Besitz des *πνεῦμα* (*εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*) als notwendige Bedingung dafür, daß Gott die sterblichen Leiber lebendig machen wird[3]). Verbürgt also in Röm. 8, 11 der Besitz des Geistes die künftige Auferweckung des Leibes, so finden wir diesen Gedanken in allgemeinerer Form in Gal. 6, 8 ausgesprochen. Die *ζωὴ αἰώνιος* wird nur dem zu teil, der auf den Geist gesät hat, d. h. (cf. Gal. 5, 16. 22. 25) dessen Lebensrichtung vom *πνεῦμα* bestimmt war. Wenn das *πνεῦμα* der tragende Grund seines Lebens ist, der Boden, auf den er sät, so ist die erforderliche Voraussetzung erfüllt, daß ihm dereinst die *ζωὴ αἰώνιος* geschenkt wird (*ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον*)[4]). Aus den genannten Stellen ist ersichtlich, daß das Pneuma ein grundlegender Faktor in der pau-

---

[1]) Cf. Holtzmann II, S. 75: es soll „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Tatsächlichkeit eines Geistleibes" bewiesen werden.

[2]) So Heinrici S. 493, Gunkel S. 108, Bachmann S. 497, Sokolowski S. 161 ff.; dagegen: Pfleiderer „Paulinismus" [1] S. 201, der „die Leiber der Auferstandenen als solche aus der himmlischen Lichtsubstanz bestehende *σώματα πνευματικά*" denkt; ebenso Zeller in „Theologische Jahrbücher" 1852 S. 297, der *σῶμα πνευματικόν* als einen „Körper aus Geist" faßt.

[3]) Für die Tatsache, daß hier dem Pneumagedanken wesentliche Bedeutung zukommt, ist es belanglos, ob wir am Schlusse des Verses 11 *διὰ τοῦ πνεύματος* oder *διὰ τὸ πνεῦμα* lesen; cf. Sokolowski S. 55 f.

[4]) Cf. hierzu noch Röm. 1, 4: *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως*, worin gesagt wird, daß „Jesus kraft des in ihm wohnenden *πνεῦμα* auferweckt wurde" (B. Weiß § 78 d.); ebenso Sokolowski (S. 61 f.): „daß nämlich der ihm innewohnende Geist seine Auferstehung ermöglicht hat".

linischen Zukunftshoffnung ist. Je weniger nun diese Tatsache selbst bezweifelt ist, um so mehr weichen die Anschauungen voneinander ab, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis zwischen Pneuma und zwischen Auferstehungshoffnung näher zu bestimmen. Alsdann zeigt sich in Bezug auf die Stellung, die man dem Pneumagedanken im Rahmen der Eschatologie anweist, ein weites Auseinandergehen der Ansichten. Mit dieser Differenz geht meist Hand in Hand die verschiedene Entscheidung über den Ursprung der paulinischen Pneumalehre, resp. über die Anregungen, die ein stärkeres Hervortreten dieser Lehre bedingt haben sollen. Um die Bedeutung, die der Pneumagedanke innerhalb der paulinischen Eschatologie besitzt, zu erklären, greift man vielfach auf hellenistische Einflüsse zurück. Und so gelangt man dazu, in der paulinischen Eschatologie zwei Gedankenreihen zu konstatieren: die jüdisch-pharisäische, spezifisch eschatologische einerseits und die hellenistisch-pneumatische andererseits. Beide Gedankenreihen läßt man dann in Widerspruch miteinander treten, wobei sich als Ergebnis herausstellt, daß die spezifisch jüdisch-eschatologische Vorstellungswelt von der hellenistischen Gedankenreihe mehr und mehr verdrängt, ja bei konsequenter Durchführung des Pneumagedankens gänzlich aufgehoben wird.

Otto Pfleiderer hat zum ersten Male diesen Gegensatz der paulinischen Eschatologie scharf hervorgekehrt und ihn auf das Widerspiel jüdischer und hellenistischer [1]) Vorstellungen zurückgeführt. Nach Pfleiderer zeigt sich der Gegensatz darin, daß die „spezifisch jüdischem Gedankenkreis angehörige Vorstellung (Parusie mit Auferstehung)“ als unverträglich

---

[1]) Hellenistischen Einfluß nimmt Pfleiderer wenigstens in der 1. Aufl. des „Urchristentum“ an (S. 299), womit allerdings die 2. Aufl. (S. 323) in einen gewissen Widerspruch tritt; denn hier (2. Aufl.) wird — ähnlich wie im „Paulinismus“ (1. Aufl. S. 267) — in der Theologie und in der persönlichen Erfahrung des Apostels der zureichende Grund für die neue Auffassung gesehen, wie sie sich in 2. Kor. 5 kundgibt. Auf diese Abweichung macht Feine „Theol. d. N.T.'s.“ S. 501 aufmerksam. — Auch im „Paulinismus“ (2. Aufl. S. 278) nimmt Pfleiderer hellenistische Beeinflussung des Paulus an

erscheint mit der „Hoffnung auf einen sofort mit dem Tod eintretenden Übergang in den Zustand der Heilsvollendung, in das Zuhausesein bei Christo und Überkleidetsein mit einem dem Geist entsprechenden Leib höherer Art“ (Paulinismus[1] S. 261). Ebenso wie Pfleiderer hebt auch Holtzmann (Lehrb. d. Ntstl. Thlg.) die Gegensätze zwischen der „populären Eschatologie“ (II S. 188) und der „pneumatischen Eschatologie“ hervor. Die „pneumatische Eschatologie“ ist nach ihm „hellenistischer Art ..... gerade wie die Ethik, so ist auch diese neue Eschatologie auf dem hellenistischen Gegensatz von Fleisch und Geist auferbaut“ (S. 195). Zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief liegt nach Holtzmann, wie auch nach Pfleiderer, die Wendung[1]) von der populären zur pneumatischen Eschatologie. Bereits vor Holtzmann hat Teichmann in „die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik“ die Gegensätze mit noch größerer Schärfe herausgearbeitet. In einer sich an die einzelnen Briefe haltenden Darstellung der Auferstehungshoffnung erörtert Teichmann zunächst den reinen Auferstehungsgedanken, „wie er in 1. Thess. vorliegt“ (S. 39). Nach seiner Auffassung ist dem 1. Thess. sowohl der Unterschied von *σάρξ* und *σῶμα,* als auch der mystische Vorgang der Verwandlung, den der 1. Korintherbrief kennt, fremd (S. 36). Fehlt aber in 1. Thess. der „Begriff der Verwandlung“, dann tut sich eine Kluft zwischen dem 1. Thessalonicher- und 1. Korintherbriefe in Bezug auf die Auferstehungsvorstellung auf (S. 52). Diesen Begriff der Verwandlung in 1. Kor. einzuführen, wurde der Apostel durch die Ausbildung des Gegensatzes von *σάρξ* und *πνεῦμα* genötigt. Von diesem Gegensatz aus, der nunmehr die Auferstehungsvorstellung beherrscht, wird „jetzt die völlige Vernichtung alles dessen, was zur *σάρξ* gehört, notwendig: nur das *πνεῦμα* bleibt und dieses erhält ein ihm von Gott bestimmtes *σῶμα*“ (S. 53). Weiter behauptet Teichmann, daß „Paulus hier schon die

---

[1]) „Anerkanntermaßen liegt der Wendepunkt zwischen unseren beiden Korintherbriefen“ (Holtzmann S. 192f.).

ersten Schritte auf der Bahn tut, die zur Annullierung der Auferstehungsvorstellung führt“ (S. 53). Während 1. Kor. 15 noch einen „Kompromißcharakter“ trägt, werden dann später die „vollen Konsequenzen der Pneumalehre“ (S. 53) gezogen. Letzteres geschah erst in 2. Kor. 5 und Phil. 1, wo die ursprüngliche Anschauung von der Auferstehung aufgegeben ist [1]) und „die Richtung dessen, was nun an deren Stelle trat, durch die unter hellenistischen Einflüssen zustande gekommene Lehre vom πνεῦμα bestimmt“ ist (S. 59). Damit wird auch von Teichmann dem Hellenismus maßgebende Bedeutung für die Entwicklung der paulinischen Eschatologie zugestanden (S. 69 ff.) [2]).

In gleicher Weise wie die genannten Forscher weist Titius zwei Gedankenreihen in der paulinischen Zukunftshoffnung nach: die allgemeine eschatologische Auffassung (Auferstehungshoffnung) und die Anschauung von der Begabung mit pneumatischem Leben (S. 54—58); mit letzterer war der Gedanke einer unmittelbar nach dem Tode eintretenden Übersiedlung verbunden. „Und zwar ist die Auferstehungshoffnung die feststehende Form, in der Paulus die Teilnahme am vollendeten Heil schildert, während er die unmittelbare Übersiedlung in die Heimat bei Christus nur dort ergänzend ins Auge faßt, wo die Trostkraft der Auferstehungshoffnung nicht genügt, sondern ein zweckwidriges und störendes Vakuum eintreten würde (2. Kor. 5, 2—4)“ (S. 62). Während jedoch Pfleiderer, Holtzmann und Teichmann die pneumatische Gedankenreihe (einschließlich des Gedankens eines unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode) im wesentlichen aus dem Hellenismus ableiten, betont Titius die Selbständigkeit des Paulus, die in den persönlichen Er-

---

[1]) Cf. auch S. 66: „Hier aber könnte das Wort Auferstehung nur noch im uneigentlichen Sinne angewendet werden, da es sich mit dem zugrunde gelegten Begriff nicht mehr deckt“.

[2]) Cf. S. 74: „Die Hellenisierung des jüdischen Geistes in ihrem allmählichen Werden und Wachsen tritt als Ergebnis einer Betrachtung der hierhergehörigen Schriften deutlich hervor“.

fahrungen[1]) des Apostels wurzele, und grenzt bei einem Vergleich von 2. Kor. 5 mit Sap. Sal. das Eigentümliche der paulinischen Auffassung scharf gegen den Hellenismus ab (S. 64 ff.).

Ein einheitliches Bild von der paulinischen Eschatologie sucht R. Kabisch in der Schrift „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus“ zu gewinnen. Diese Einheit wird besonders dadurch erzielt, daß vor allem auf den physischen Charakter der paulinischen Lehrbegriffe entscheidender Wert gelegt wird. So ist der Tod, der das höchste Übel darstellt (S. 84 ff.), physischer Tod (S. 93 ff.) und das Leben, das für den Apostel den Inbegriff des höchsten Gutes bietet (S. 76 ff.), physisches Leben (S. 110 ff.). Ebenso wird das *πνεῦμα* in erster Linie als feinster himmlischer Stoff charakterisiert (S. 188 ff.). Dieser feinste, unvergängliche Stoff bildet dann „die materielle Grundlage für die Auferstehung“ (S. 269); er wird, um den Leib bei der Auferweckung zu beleben, „in den Leib eingeführt“; er bietet Anknüpfungspunkte für die Wiederbelebung des Leibes dar, „weil sein Sinnen nicht Tod, sondern Leben ist“ (S. 269). Daß hierbei das physische Moment einseitig hervorgekehrt ist, kann erst später nachgewiesen werden.

Von dem Gesichtspunkt aus, daß der Geist Kraft des Lebens, so auch des Auferstehungslebens ist, erhält die paulinische Lehre in der Darstellung E. Sokolowskis: „Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander“ ein einheitliches Gepräge. Jedoch wird gerade in Bezug auf die Auferstehungshoffnung auch von Sokolowski eine Spannung zwischen der ursprünglichen, jüdischen und zwischen der hellenistischen Denkweise konstatiert. „Wo es sich um die Auffassung vom Leben handelt, macht sich der

---

[1]) Cf. S. 55: es „zeigt sich unverkennbar der Einfluß der ihm gewordenen Erscheinung des Auferstandenen als einer lichtumflossenen Himmelsgestalt (1. Kor. 15, 48 f.)“; und S. 65: „aus diesen eigensten Erfahrungen aber ergab sich dem Apostel unmittelbar eine größere Selbständigkeit des seelischen gegenüber dem körperlichen Leben, als sie dem alten Hebraismus eigen ist“.

griechische Einfluß insbesondere und zunächst dort geltend, wo das Leben als ein mit dem Tode eintretendes erscheint“ (S. 217)[1]. Zu einer Behauptung wirklicher Einheit in der paulinischen Auferstehungshoffnung gelangen die Darstellungen von A. Klöpper „Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung“ (in Jahrb. f. Deutsche Thlg. 1862), von Bruston „La vie future d'après St. Paul“ 1895 und von B. Weiß „Lehrb. der bibl. Thlg. des N. T.s“ 2. Aufl.

Klöpper hält 2. Kor. 5 nur für „eine notwendige Ergänzung der im ersten (sc. Korintherbrief) vom Apostel entwickelten Lehre von der Verklärung des Leibes“ (S. 48). Ausdrücklich lehnt er die Auffassung, nach der bei Paulus eine „jüdische“ (1. Kor.) und eine „mehr geistige“ (2. Kor.) Ansicht sich findet, ab (S. 48). Bruston[2] assimiliert die Aussagen von 1. Thess. und 1. Kor. über die Auferstehung den Ausführungen von 2. Kor. 5; nach Bruston hat nämlich Paulus „niemals Auferstehung nach der Parusie gelehrt, sondern bloß ein mit dieser zusammenfallendes Offenbarwerden schon verklärter Leiblichkeiten, die sich sofort nach dem Tode bilden“. Bei B. Weiß kommt die Einheit in der paulinischen Auferstehungshoffnung dadurch zustande, daß nicht nur in dem 2. Korintherbrief, sondern auch in dem 1. Thess.- und 1. Korintherbrief die Vorstellung eines unmittelbar mit dem Tode eintretenden höheren Lebens in der Gemeinschaft mit Christo gefunden wird (§ 96 d). Besteht somit kein Gegensatz zwischen 1. Thess. und 1. Kor. einerseits und 2. Kor. andererseits, so tritt ferner jene Vorstellung nicht etwa in Widerspruch mit der Auferstehungshoffnung. Vielmehr drängt die Vorstellung einer „rein geistigen Gemeinschaft mit Christo“, die mit dem

---

[1]) Cf. ferner S. 217: „Griechisch aber ist es, mit dem Momente des Todes und der Auflösung des irdischen Leibes das wahre Leben beginnen zu lassen“; und S. 219: „Wir können, trotzdem jede diesbezügliche direkte Aussage fehlt, das Richtige zu treffen hoffen mit der Annahme, daß P. das mit dem Tode eintretende Leben in hellenischer Weise als Wirkung des Geistes angesehen hat“.

[2]) Da mir die Schrift von Bruston nicht zur Verfügung stand, zitiere ich nach Holtzmann II, S. 194 Note 4.

Tode beginnt, notwendig zur Annahme einer mit der Parusie eintretenden Auferstehung als der „letzten Vollendung des Christen“ (§ 97 a). Schließlich sei noch die Schrift von E. Kühl „Über 2. Kor. 5, 1—10“ besonders hervorgehoben, der nach eingehender und umsichtiger exegetischer Prüfung von 2. Kor. 5 zu dem Ergebnis kommt, daß Paulus auch in 2. Kor. 5 die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe in den Moment der Parusie verlegt hat (S. 35—38).

Aus dieser Literaturübersicht wird bereits deutlich, daß die Probleme und Schwierigkeiten in den paulinischen Zukunftserwartungen immer dann zutage treten, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis zwischen der Auferstehungshoffnung und zwischen dem Pneumagedanken in irgendeiner Weise zu bestimmen. Deshalb wird es der Lösung der Fragen, die sich innerhalb des Lehrstückes von den paulinischen Zukunftserwartungen erheben, dienlich sein, das Verhältnis, das zwischen der Auferstehungshoffnung und zwischen der Pneumalehre besteht, darzulegen. Als eine Erörterung dieses Verhältnisses ist der Titel „Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke“, den wir unserer Untersuchung gegeben haben, zu verstehen.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer Darstellung der Auferstehungshoffnung, wie sie sich in den Briefen: 1. Thess., 1. Kor. und 2. Kor. findet.

Der ersten Ausführung über die Auferstehungshoffnung begegnen wir in 1. Thess. 4, 13—17. Zum Verständnis dieser Stelle ist es notwendig, sich den eschatologischen Charakter dieses Briefes zu vergegenwärtigen. Schon der Eingang des Briefes zeigt, wie stark die Gedanken auf die Erwartung Jesu, des Retters vor dem Zornesgericht, konzentriert sind (vgl. 1, 10). Dem entspricht es, daß die Schlußmahnung (1. Thess. 5, 23) darin gipfelt, *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου* untadelig dazustehen. Waren somit die Gedanken der Thessalonicher in ganz besonderer Weise auf die Parusie gerichtet, dann ist es jedenfalls von vornherein wahrscheinlich, daß die Ausführungen des Apostels in 1. Thess. 4, 13—17 durch Fragen und Zweifel veranlaßt waren, die den Thessalonichern

gerade im Hinblick auf die Parusie betreffs des Schicksals der Verstorbenen sich aufdrängten. Wie ergeht es den Entschlafenen bei der Parusie? wird die bange Frage gewesen sein, die der Apostel beantwortet. Indessen ist hiergegen eingewandt worden, daß aus V. 13b: *ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* folge, die Thessalonicher hätten überhaupt an der Wiederbelebung ihrer Entschlafenen gezweifelt, ihre Zweifel ständen also auf gleicher Stufe mit heidnischer Hoffnungslosigkeit. Jedoch läßt sich aus V. 13b nicht schließen, daß die Stimmung der Thessalonicher gleich heidnischer Hoffnungslosigkeit gewesen sei. Denn in diesem Verse wird nicht der Gegenstand oder der Anlaß der Trauer, der in der Unmöglichkeit einer Wiederbelebung bestände, sondern lediglich die Trauer selbst verglichen; es bleibt mithin nach diesem Verse noch unentschieden, wodurch die Trauer der Thessalonicher veranlaßt ist. V. 14b zeigt nun deutlich, daß die Trauer der Thessalonicher nicht aus dem allgemeinen Zweifel an der Wiederbelebung der Entschlafenen entstanden ist, vielmehr in enger Beziehung steht zu den an die Parusie sich anschließenden Gedanken und Vorstellungen. Denn Paulus antwortet nicht mit dem allgemeinen Hinweis darauf, daß Gott die Toten auferwecken wird, sondern er läßt sie auf die Parusie blicken: „Gott wird auch die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führen." Es ist dies um so bemerkenswerter, als es ja nach dem Satzbau von V. 14 durchaus nahe gelegen hätte, in Parallele zu dem *ἀνέστη* (V. 14a) dann in V. 14b ganz allgemein von einem „*ἐγερεῖ*", nicht aber von einem *ἄξει διὰ τοῦ Ἰησοῦ* zu sprechen. Wir können demnach nicht Schmiedel zustimmen, wenn er (Hdkomment. S. 29) behauptet: „Paulus erweist die Auferstehung in V. 14 denn auch ebenso allgemein, wie sie bezweifelt war, und zwar durch einen Schluß wie 1. Kor. 15, 12—20, den er selbst zieht." Vielmehr erweist Paulus in 1. Thess. 4, 14b gar nicht „allgemein" die Auferstehung — wie es allerdings in 1. Kor. 15, 12—20 der Fall ist —, sondern belehrt die Thessalonicher darüber, was bei der Parusie mit den bereits Entschlafenen geschieht (: *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*). Diese Belehrung

über das Schicksal der Entschlafenen bei der Parusie wird in den Versen 15—17 durch ein Herrenwort bekräftigt. Dieses Herrenwort führt aus, daß die Entschlafenen in keiner Weise bei der Endvollendung zurückstehen werden: die Lebenden, die auf die Ankunft des Herrn übrig bleiben, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen. Vielmehr findet zunächst (πρῶτον) die Auferstehung der in Christo Verstorbenen, alsdann die Entrückung der Christen statt, bei der die Lebenden mit den Auferstandenen vereint sind. Daß Paulus sich gerade auf dieses Wort als Trostspruch für die Thessalonicher beruft, wäre unverständlich, wenn die Thessalonicher überhaupt an der Auferstehung, an der Wiederbelebung der bereits Entschlafenen gezweifelt hätten. Dann hätte Paulus nicht als Hauptargument ein Herrenwort angeführt, das derartig die einzelnen Vorgänge bei der Parusie berücksichtigt; er hätte vielmehr zu einer grundlegenden Auseinandersetzung gegriffen, wie er es gegenüber den korinthischen Leugnern der Auferstehung getan hat. Demnach handelt es sich in 1. Thess. 4, 13—17 um einen ganz speziellen Punkt, über den der Apostel die betrübten Thessalonicher belehren und beruhigen will; es ist dies die Frage, die sich den Thessalonichern schwer auf die Seele legte: Werden die verstorbenen Christen bei Anbruch der Parusie gleicher Ehren wie die Lebenden teilhaftig oder werden sie etwa diesen gegenüber — wenn auch nur zeitweise — zurückgesetzt? Es ist notwendig, diese Tatsache, daß es sich in 1. Thess. 4, 13—17 um einen speziellen Zug bei der Parusie handelt, hervorzuheben. Alsdann ist es nämlich unzulässig, aus dem Fehlen irgendwelcher Momente in der Ausführung über die Auferstehung 1. Thess. 4, 13—17 schließen zu wollen, daß der Apostel jene Momente überhaupt noch nicht gekannt, vielmehr erst später sie sich zu eigen gemacht hätte [1]). Wenden wir uns nun der Antwort des Apostels selbst zu! Der Trost,

---

[1]) Teichmann (S. 52) z. B. schließt aus einem Vergleich von 1. Thess. 4 mit 1. Kor. 15, daß Paulus zur Abfassungszeit von 1. Thess. einen Vorgang der „Verwandlung" noch nicht angenommen habe.

den er den Thessalonichern zuteil werden läßt, ist an die Bedingung geknüpft: *εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (1. Thess. 4, 14). Ist diese Bedingung erfüllt, dann folgt daraus, daß wir auch an das „*διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει*" glauben. Um dem Trostspruch mehr Nachdruck zu verleihen[1]), läßt der Apostel erstens ein *πιστεύομεν* im zweiten Satzglied fort, wie es wohl der Gleichmäßigkeit des Satzbaues entsprochen hätte, und setzt ferner im zweiten Hauptglied nicht ein *ἐγερεῖ* (entsprechend dem *ἀνέστη* im ersten Satzglied), sondern weist, den Bedenken der Thessalonicher folgend, mit dem *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει* direkt auf den Vorgang der Parusie hin. In dieser Argumentation V. 14 ist zunächst nicht ausgesprochen, daß das „*ἄξει*" auf Grund der Lebensgemeinschaft, die zwischen dem auferstandenen Jesus und seinen Gläubigen besteht, erfolgen wird; vielmehr ist die Aussage, daß *ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*, lediglich an die Bedingung des Glaubens geknüpft, daß Jesus gestorben und auferstanden ist; denn das *εἰ* in „*εἰ πιστεύομεν*" müssen wir als konditionales *εἰ* fassen und dürfen es nicht durch „da" oder „weil" interpretieren, um dann durch diese Interpretation in V. 14 den Sinn zu erhalten, daß Gott auf Grund der Auferstehung Jesu (*εἰ πιστεύομεν, ὅτι* ... = weil Jesus auferstanden ist) und auf Grund des Zusammenschlusses der Gläubigen mit Jesus die entschlafenen Christen durch Jesus auch mit ihm führen wird[2]). Wohl aber dürfen wir aus V. 14 b (*οὕτως καὶ ὁ θεὸς ... ἄξει σὺν αὐτῷ*) den Schluß ziehen, daß der Argumentation von V. 14 stillschweigend der Gedanke zugrunde liegt, daß es auf Grund der Auferstehung Jesu und auf Grund der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo zu dem *ἄξει* resp. *ἐγερεῖ*[3]), zu einer Auferweckung der Entschlafenen

---

[1]) Cf. W. Bornemann „Die Thessalonicherbriefe" S. 198 ff.

[2]) Wohlenberg weist in seinem Kommentar zu 1. Thess. (S. 97) mit Recht diese Deutung von V. 14 zurück.

[3]) Das „*ἐγερεῖ*", die Auferweckung, ist die Voraussetzung für das „*ἄξει*". *ἄξει* steht hier anstatt des *ἐγερεῖ*, weil — wie wir oben bereits hervorhoben — das Interesse des Apostels nicht allgemein auf die Auferweckung, sondern auf einen speziellen Zug bei der Parusie gerichtet ist.

kommen wird. Aus dem Satz: *οὕτως καὶ ὁ θεὸς … ἄξει σὺν αὐτῷ,* in welchem *καὶ* zu *οὕτως* zu ziehen ist und dieses durch *καὶ* verstärkt wird[1]), folgt nämlich, daß die Auferweckung der Gläubigen ebenso (*οὕτως καὶ*) wie Jesu Auferweckung Gottes schöpferische Tat ist, daß Gott sie also an dem gleichen Schicksal, das Jesu widerfuhr: der Auferweckung teilnehmen läßt. Die Tatsache aber, daß Gott den Entschlafenen das Geschick Jesu (nämlich die Auferweckung) widerfahren läßt, kann doch nur darin ihren Grund haben, daß Gott diese Entschlafenen, die in V. 16 ausdrücklich als *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* bezeichnet werden, mit Christus zu einer Einheit zusammenfaßt, daß er sie als mit dem Auferstandenen zusammengeschlossen betrachtet. Weil sie mit Christus in Gemeinschaft stehen, deshalb werden sie auch des gleichen Geschickes: der Auferweckung gewürdigt. Mithin liegt — dies dürfen wir nunmehr behaupten — der Argumentation von V. 14 die allerdings unausgesprochene Voraussetzung zugrunde, daß infolge der Auferweckung Jesu und infolge des Zusammenschlusses der Gläubigen mit dem Auferstandenen die Gläubigen ebenfalls auferweckt werden. Demnach steht der Gedanke von V. 14 auf gleicher Stufe mit der 2. Kor. 4, 14 zum Ausdruck gebrachten Überzeugung: *εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν.*

An dem Herrenwort (V. 15—17) ist zunächst hervorzuheben, daß der Apostel selbst gehofft hat, die Wiederkunft Jesu zu erleben; denn in dem *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν* zählt sich Paulus selbst zu denen, die im Gegensatz zu den *κοιμηθέντες* „übrigbleiben" auf die Ankunft des Herrn. Von diesen *περιλειπόμενοι* sagt Paulus, daß sie bei der Parusie zeitlich nichts vor den Entschlafenen voraus haben werden (*οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*); vielmehr werden erst (*πρῶτον*) die Entschlafenen auferstehen, und dann (*ἔπειτα*) die Lebenden zusammen mit den Auferstandenen dem Herrn entgegen entrückt. Die Auferstehung

[1]) So Bornemann S. 198 und Schmiedel S. 28.

selbst geschieht also im engsten Zusammenhang mit der Parusie des Herrn. Christus wird vom Himmel herabkommen, und die erste Folge dieses Ereignisses ist die, daß die entschlafenen Christen (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) auferstehen. Das Herabkommen wird von bestimmten Zeichen begleitet; es geht vor sich: *ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ*; das *κέλευσμα* richtet sich an die *νεκροί*, es ist der Ruf an die Toten, aus dem Todesschlaf zu erwachen und aufzustehen. Das Subjekt zu *κέλευσμα* läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; am wahrscheinlichsten scheint es mir, als Subjekt zu *κέλευσμα* das Subjekt des Satzes selbst, also Christus, zu denken [1]); möglich aber ist es, daß die Genetivbestimmung zu *κέλευσμα* deshalb fehlt, weil *κέλευσμα* der zusammenfassende Ausdruck für *φωνὴ ἀρχαγγέλου* und *σάλπιγξ θεοῦ* sein soll [2]). Sicher jedenfalls ist, daß das Herabkommen des Herrn vom Himmel unter einem *κέλευσμα* an die Toten vor sich geht, mag nun dieses *κέλευσμα* gegenüber den Zusätzen *φωνὴ ἀρχαγγέλου* und *σάλπιγξ θεοῦ* selbständig dastehen, von *φωνή* und *σάλπιγξ* also begleitet sein (die 1. Auffassung), oder mag das *κέλευσμα* in der *φωνή* und *σάλπιγξ* selbst bestehen (die 2. Auffassung).

In den kurzen Worten über die gemeinsame Entrückung, die nach der Auferstehung der Toten folgt, liegt der Ton auf dem *ἅμα σὺν αὐτοῖς*, wodurch noch einmal hervorgehoben werden soll, daß die *ζῶντες* gegenüber den *κοιμηθέντες* in keiner Weise den Vorrang haben. Wo die Begegnung der Gläubigen mit dem Herrn stattfindet, sagt: *εἰς ἀέρα*; doch ist damit keineswegs gesagt, daß das Reich Christi zwischen Himmel und Erde aufgerichtet werde; vielmehr dürfen wir aus dem *καταβήσεται* (V. 16) schließen, daß Christus tatsächlich auf die Erde herabkommt, um hier sein Reich aufzubauen. Dieser Auffassung fügt sich auch die *ἀπάντησις* durchaus ein. Die *ἀπάντησις* der Gläubigen mit Christo findet statt, um den herabkommenden Herrn einzuholen und mit ihm auf

---

[1]) So Teichmann S. 22.

[2]) Bornemann S. 207 und Schmiedel S. 28 lassen diese Möglichkeit offen.

die Erde zurückzukehren. Würde dagegen die *ἀπάντησις* den Zweck haben, daß die Gläubigen in Gemeinschaft mit Christus in den Himmel gelangen sollten, so würde dies in Widerspruch zu *καταβαίνειν* treten; denn *καταβαίνειν* bezeichnet ausdrücklich, daß Christus herabkommt, und es wird, wie Teichmann (S. 35) mit Recht hervorhebt, nicht gesagt, daß „sich die darin ausgedrückte Richtung der Bewegung ändert". Eindrucksvoll wird zum Schluß (V. 17) das Ziel religiöser Sehnsucht genannt: *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.* Es ist die unmittelbare, durch nichts mehr gehemmte oder unterbrochene persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, nach der der Apostel gemeinsam mit den Thessalonichern sich sehnt. Darin sieht der Apostel das eigentlich Wertvolle der Parusie; und obwohl es gerade hier so nahe gelegen hätte, in der Farbenpracht apokalyptischer Bilder die Parusie des Herrn darzustellen, beschränkt Paulus sich auf die notwendigsten Züge, um desto deutlicher den alles beherrschenden Gedanken ihres Glaubens: die Sehnsucht nach ungehemmter Vereinigung mit Christus heraustreten zu lassen.

Die wesentlichen Gedanken von 1. Thess. 4, 13—17 finden wir in 1. Kor. 15 wieder. Die Situation freilich, aus der heraus die Ausführungen von 1. Kor. 15 gegeben sind, ist gegenüber 1. Thess. 4 gänzlich verändert. War es dort ein spezieller Vorgang bei der Parusie, über den die Thessalonicher im unklaren waren und über den sie Auskunft begehrten, so hat sich in Korinth die Fragestellung erweitert: man zweifelt überhaupt an der Auferstehung der Toten. Waren dort die Thessalonicher von banger, immer noch auf Grund des Glaubens erwachsener Besorgnis um das Geschick der Entschlafenen erfüllt, so hat hier in Korinth der Skeptizismus seinen Einzug gehalten. Diesem Tatbestande entspricht die scharfe Zurückweisung der Zweifler von seiten des Apostels. Paulus geht von der Auferstehung Christi aus; da sie, wie auch in 1. Thess. 4, 14, die Voraussetzung für die Auferstehung der Christen bildet (1. Kor. 15, 12 ff.), wird sie durch einen umfassenden Zeugenbericht gestützt und zur unumstößlichen Tatsache erhoben. Wenn auch der Zweifel der

Korinther die Auferstehung Christi selbst nicht betrifft[1]), so stehen diese Verse 1—11 doch mit den Ausführungen V. 12—34 und 35 ff. im engsten Zusammenhange, eben weil stets die Auferstehung Christi als notwendige Grundlage der Auferstehung der Toten erscheint. Aus dieser Tatsache der Auferstehung Christi zieht nun Paulus V. 12—28 die Konsequenzen. In diesem Abschnitt enthalten die Verse 12—17 die Konsequenzen in negativ vorbereitender Form; die Schlüsse, zu denen der Apostel hier gelangt, gipfeln in den Versen 13: *εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* und 17 f.: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν . . . ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο.* Der Zweck dieser Sätze ist, die korinthischen Zweifler ad absurdum zu führen, indem der Apostel ihnen die Folgen ihres Zweifels (V. 17: *ματαία ἡ πίστις ὑμῶν* . . . V. 18: *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο* . . . V. 19: *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν*) deutlich vor Augen rückt. Inwiefern kann nun Paulus in V. 13 behaupten, daß aus der Leugnung der Auferstehung der Toten unbedingt auch die Leugnung der Auferweckung Christi folge?

Sicherlich will V. 13 nicht besagen, daß die Auferweckung Christi ihren Wert verliert, wenn es keine *ἀνάστασις νεκρῶν* gibt. Denn für den Apostel besteht ja die Bedeutung der Auferstehung Christi nicht bloß darin, daß sie grundlegend für die Auferstehung der Menschen ist; sie kann demnach, auch wenn die *ἀνάστασις νεκρῶν* geleugnet wird, nicht ganz ihren Wert und ihre Bedeutung verlieren. Ferner wird jene Auffassung dem Wortlaut des V. 13 selbst nicht gerecht; denn in V. 13 ist überhaupt nicht davon die Rede, daß im Falle einer Leugnung der *ἀνάστασις νεκρῶν* die Auferstehung Christi bedeutungslos wird, sondern davon, daß dann die Tatsache der Auferstehung Christi selbst hinfällig ist: *οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται.* Letzteres Moment kommt nun zwar in der Auffassung Schmiedels zur Geltung, der V. 13 folgendermaßen

[1]) Dies wird daraus deutlich, daß erst mit V. 12 die eigentliche Polemik des Apostels einsetzt.

paraphrasiert: „ist Christus auferstanden, so ist Auferstehung nichts Undenkbares; ist sie aber undenkbar, weil in sich widersprechend, dann ist auch Christus nicht auferstanden.“ Jedoch setzt diese Auffassung Schmiedels voraus, daß hier *νεκρῶν* sich ganz allgemein auf Tote überhaupt[1]), nicht auf die verstorbenen Christen bezieht. Dem widerspricht nun aber, daß sich die Ausführungen in 1. Kor. 15 lediglich auf die Auferstehung der Gläubigen beziehen[2]). So wird z. B. V. 18 ausdrücklich auf die *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* reflektiert; ferner erscheint in V. 22 der Zusammenschluß mit der Person Christi als Voraussetzung für die Wiederbelebung auch dann, wenn *πάντες* V. 22b — in Parallele zu *πάντες* V. 22a — sich auf die Gesamtheit der Menschen erstrecken sollte. Auch der eigentliche Kern der Abhandlung von 1. Kor. 15: der Abschnitt 35 ff. nimmt lediglich auf die Auferstehung der Gläubigen Bezug; auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christus werden die Gläubigen gleichgestaltet dem Bilde des himmlischen Herrn: *οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι* (V. 48)[3]). Ist mithin die Vereinigung, das Einssein mit Christus überall als die Voraussetzung der *ἀνάστασις νεκρῶν* herausgehoben, dann liegt es nahe, von dem Gesichtspunkt der Vereinigung der Gläubigen mit Christus aus die Deutung von V. 13 zu versuchen. Nehmen wir nun diesen Gedanken der innigen Vereinigung Christi mit seinen Gläubigen für die Deutung des V. 13 zu Hilfe, so erhalten wir denselben Sinn, den wir bereits bei der Exegese von 1. Thess. 4, 14 (s. S. 13 f.) gefunden hatten: infolge der engen Gemeinschaft des Christus mit den Gläubigen ergibt sich eine Gleichheit des Schicksals; was von dem einen Gliede gilt, gilt auch von dem anderen; gilt von den Gläubigen, daß sie nicht auferweckt werden, so muß dies auch von dem Christus gelten (V. 13). Demnach können wir als Ergebnis feststellen, daß Paulus, geleitet von

[1]) So Bachmann S. 440.

[2]) So Heinrici S. 456.

[3]) V. 29 sind unter *νεκροί* ebenfalls Christen zu verstehen; ebenso handelt V. 52, wie noch zu erweisen ist, lediglich von den entschlafenen Gläubigen; cf. Heinrici S. 456, 476, 505.

dem Gedanken der innigsten Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus, zu den Schlüssen kommt, wie sie uns in V. 13, 15 und 16 vorliegen: *εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* (V. 13); *Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* (V. 15); *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* (V. 16). Während Paulus sonst (cf. 1. Thess. 4, 14; 1. Kor. 15, 21 f.; 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14) von der Tatsache der Auferstehung Christi ausgeht und von der engen Verbindung Christi mit seinen Gläubigen aus die Auferstehung der Christen folgert, nimmt er hier (V. 13, 15, 16) bei dem zweiten Gliede seinen Ausgangspunkt; außerdem verläuft der Schluß hier in negierender Form: kraft des Einsseins der Gläubigen mit Christus und der Gleichheit ihres Schicksals folgt aus der Leugnung der *ἀνάστασις νεκρῶν* auch die Leugnung der Auferweckung Jesu [1]). Schmiedels Einwand (S. 192) gegen diese Auffassung: „auf eine so tief mystische und so viel Innigkeit des Glaubenslebens voraussetzende Anschauung durfte er sich vor Auferstehungsleugnern am wenigsten berufen“, ist nicht stichhaltig, wenn man bedenkt, daß — auch abgesehen von dem Abschnitt V. 12—19 — der Apostel den Gedanken einer innigen Lebensgemeinschaft mit Christus für das Verständnis seiner Ausführungen (cf. V. 20 ff. und 45 ff.) voraussetzt. Dies geschieht z. B. in den sich sofort anschließenden Versen (V. 20 ff.), wo in positiver Form die Auferstehung begründet wird. Zunächst wird noch einmal als Tatsache die Auferstehung Christi hervorgehoben: Christus ist als Erstling der Entschlafenen (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*) vom Tode erweckt. Daß Christus tatsächlich *ἀπαρχὴ τῶν*

[1]) Cf. zu dieser Auffassung Heinrici S. 456 ff. und Teichmann S. 44. Teichmann ist allerdings m. E. im Unrecht, wenn er auch den Schluß V. 17 f. im Sinne der (zu V. 13, 15, 16) gegebenen Exegese folgendermaßen deutet: „wenn Christus nicht auferstanden, sondern im Tode geblieben ist, so sind die Gestorbenen infolge ihrer Vereinigung mit ihm ebenfalls der Vernichtung anheimgefallen“. Bei dieser Deutung von V. 17 f. wird nämlich übersehen, daß V. 18 auf Grund des *ἄρα* als eine Folgerung aus dem: *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* anzusehen ist. Mithin folgt das *ἀπώλοντο* aus dem Schuldzustande (*ἐν ταῖς ἁμαρτίαις*), und nicht etwa unmittelbar aus dem: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται.*

κεκοιμημένων genannt werden darf, wird in V. 21 begründet: Denn da ja (*ἐπειδή* = da ja, weil) durch einen Menschen Tod gekommen ist, so ist auch durch einen Menschen Auferstehung Toter gekommen. Wie der Tod durch ein Glied der Menschheit verschuldet ist, so wird er auch durch ein Glied der Menschheit überwunden. Und weil Christus, wie V. 22 zeigt, als Prinzip des Lebens diejenige Person repräsentiert, in deren Gemeinschaft *ἀνάστασις νεκρῶν* möglich und wirklich ist, kann der Apostel von ihm sagen: er ist als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* auferweckt (V. 20). Die Begründung von V. 20 fußt also auf dem Hinweis, daß, wie ein Mensch Prinzip des Todes, so auch ein Mensch Prinzip des Lebens, der Wiederbelebung ist. Mithin liegt das tertium comparationis (V. 21) darin, daß ein Mensch zum Prinzip — hier des Lebens, dort des Todes — geworden ist. Demnach muß in V. 22, der die nähere Ausführung von V. 21 bringt, der Ton lediglich auf dem *ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκουσιν* einerseits und *ἐν τῷ Χριστῷ ζωοποιηθήσονται* andererseits liegen. Darauf kommt es ja dem Apostel an, zu zeigen, daß, wie Adam Urheber des Todes, so Christus Urheber des Lebens ist, um so die Aussage des V. 20 zu begründen, daß Christus als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* auferweckt ist. Demnach kann der Ton in V. 22 nicht auf die beiden *πάντες* (V. 22a u. b) fallen, und wir können von vornherein sagen, daß es für das Zustandekommen des Vergleichs V. 21 und 22 gleichgültig ist, ob die beiden *πάντες* in V. 22 in numerischer Hinsicht einander völlig korrespondieren oder nicht. Die Behauptung Schmiedels: „sobald das zweite *πάντες* enger ist als das erste, ist *ὥσπερ — οὕτως* aufgehoben“, besteht also nicht zu Recht. In welchem Umfange das zweite *πάντες* zu verstehen ist, zeigt das dabeistehende *ἐν τῷ Χριστῷ*; danach werden alle, die in Christo sind, lebendig gemacht werden[1]). Es wird demnach auch hier die Wiederbelebung an die Bedingung des Zusammen-

[1]) Das *ἐν τῷ Χριστῷ* ist allerdings grammatisch zu *ζωοποιηθήσονται* (nicht zu *πάντες*) zu beziehen; doch wird dadurch zugleich über den Umfang des *πάντες* im obigen Sinne entschieden; so Heinrici S. 464; Bachmann S. 447; Kabisch S. 285; B. Weiß § 99b, c; Feine S. 498.

schlusses mit der Person Christi, an die Lebensgemeinschaft mit ihm geknüpft[1]). Dieses Moment ist auch von denjenigen Exegeten beachtet worden, die unter πάντες ζωοποιηθήσονται nicht nur die Wiederbelebung aller Christen, sondern aller Menschen verstanden wissen wollen. Mit Rücksicht darauf, daß eine ζωοποίησις nur ἐν τῷ Χριστῷ erfolgt und daß der pneumatische Leib (1. Kor. 15, 44 ff.) die Voraussetzung der Auferstehung bildet, haben diese Ausleger[2]) eine der Auferstehung vorangehende Bekehrung aller Nichtchristen, die in die Zeit zwischen Parusie und Weltende zu verlegen sei, angenommen. So kommt z. B. Beyschlag (II, S. 284) im Hinblick auf 1. Kor. 15, 22 (vgl. mit V. 23 f.) zu folgendem Resultat: „so ergibt sich, daß dem Apostel die zur endlichen seligen Auferweckung führende Bekehrung der ohne Christum Verstorbenen in die Zeit zwischen der Parusie und dem Ende, in die Periode des von Christo und seiner triumphierenden Gemeinde zu haltenden Weltgerichts fällt“; und in gleicher Weise Teichmann S. 107 f.: „da aber das ewige Leben an das πνεῦμα gebunden ist, so muß angenommen werden, daß sie (d. h. die, „die zu ihren Lebzeiten dem Christus nicht angehört haben“) in der Zeit zwischen der Parusie und der Herrschaftsübergabe an Gott zum Glauben an Christus gelangen, infolgedessen ihnen das πνεῦμα geschenkt wird.“ Den Anlaß, das πάντες ζωοποιηθήσονται (V. 22) im Sinne einer Wiederbelebung aller Menschen zu fassen und von hier aus die Bekehrung der Nichtchristen zu postulieren, hat besonders das folgende „ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι“ gegeben. Da Christus nicht als erstes τάγμα bezeichnet werden könne[3]), müsse ἕκαστος auf die πάντες (V. 22 b) bezogen werden. Und weil wiederum diese πάντες (V. 22 b) nicht identisch seien

---

[1]) Das ἐν τῷ Χριστῷ ist nicht etwa instrumental zu fassen, so daß es hieße: „durch Christi Macht werden alle lebendig gemacht werden“; vielmehr ist ἐν τῷ Χριστῷ im Sinne von Lebensgemeinschaft mit Christus zu deuten; nur so wird man dem Parallelismus zu ἐν τῷ Ἀδάμ gerecht.

[2]) W. Grimm in Zeitschrift f. wissensch. Thlg. 1873 S. 383 ff., 389, 399; Beyschlag II S. 284; Schmiedel S. 195; Teichmann S. 107.

[3]) So Grimm S. 386 und Teichmann S. 107.

mit den „οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ“ (V. 23)[1]), die das erste *τάγμα* bilden sollen, vielmehr eine weit größere Anzahl als die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* darstellen, müsse noch ein weiteres *τάγμα* gefordert werden. Dieses zweite *τάγμα* bezeichne der Apostel mit *εἶτα τὸ τέλος*, wobei *τέλος* zugleich Rest und Weltende bedeute. Zwischen der Parusie und diesem Weltende, zwischen der Auferstehung des ersten *τάγμα* und des zweiten *τάγμα* sei die Bekehrung des zweiten *τάγμα* — der Nichtchristen — erfolgt. Von dieser Bekehrung rede der Apostel in den Versen 24 ff., die von der Überwindung aller Feinde handeln. In dieser Argumentation ist vor allem der erste Satz anzufechten, daß Christus nicht als erstes *τάγμα* bezeichnet werden könne. *τάγμα* bedeutet Abteilung, besonders Heeresabteilung (cf. Grimm, Zeitschr. f. wiss. Thlg. S. 385; Lexikon von Wilke-Grimm S. 426: „speciatim agmen militum“; Heinrici S. 465); mit *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* wird also zum Ausdruck gebracht, daß jeder in der ihm zugehörigen Abteilung aufersteht. Da nun aber *τάγμα* nicht nur für Heeres a b t e i l u n g, sondern auch für die S t e l l u n g des Führers im Heere gebraucht wird[2]), ist es sprachlich durchaus möglich, Christi Auferstehung als erstes *τάγμα* anzusehen; Christus ist als „*ἀπαρχή*“ der Heerführer, der *ἀρχηγός*, dessen Stellung durch *τάγμα* ausgedrückt wird. Ist dies also sprachlich möglich, so können wir ferner behaupten, daß Paulus tatsächlich Christi Auferweckung als *τάγμα* bezeichnen wollte, da er unmittelbar auf die Worte *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* die Aussage: *ἀπαρχὴ Χριστός* folgen läßt. Es ist nicht anzunehmen, daß er mit *ἀπαρχὴ Χριστός* lediglich auf den Gedanken von V. 22 zurückweisen und sagen wollte, „Christus sei der Erstling, auf dem die Möglichkeit der Auferstehung der andern beruhe“ (so Teichmann S. 107). Diesen Gedanken noch einmal hervorzuheben, lag kein Anlaß vor; hatte doch Paulus sowohl in V. 20 (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*) als auch in V. 21

---

[1]) So außer Grimm und Teichmann auch Schmiedel S. 195.

[2]) So Heinrici S. 465 und Schmiedel S. 195, die für die letztere Bedeutung von *τάγμα* auf I. Clem. 37 u. 41 verweisen.

(*δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις*) und V. 22 (*ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*) genügend betont, daß Christi Auferstehung die Bedingung für die Auferstehung der Menschen ist. Demnach kann sich *ἀπαρχὴ Χριστός* (V. 23 b) nur an die Worte *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* anschließen: diese Worte begreifen also auch Christus in sich, seine Auferstehung wird als ein *τάγμα* bezeichnet. Gegen diese Deutung läßt sich auch nicht einwenden, daß Christus ja nicht *ἐν Χριστῷ* auferweckt werden könne, wie doch V. 22 b (*ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*) erfordere. Ist es doch zulässig, zu *ἀπαρχὴ Χριστός* lediglich „*ἐζωοποιήθη*" zu ergänzen, wie dies ja auch dann geschehen müßte, wenn *ἀπαρχὴ Χριστός* nicht unter *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* eingegliedert würde [1]). Entsprechend dem Zusatz *ζωοποιεῖται*, durch den die Worte *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* zu vervollständigen sind, wird auch zu *ἀπαρχὴ Χριστός* „*ἐζωοποιήθη*" (nicht etwa *ἐν Χριστῷ ἐζωοποιήθη*) zu ergänzen sein [2]). Bezeichnet mithin *ἀπαρχὴ Χριστός* das eine *τάγμα*, so wird das andere *τάγμα* durch *οἱ τοῦ Χριστοῦ* angezeigt. Die Auferweckung dieses *τάγμα* — der Christen — erfolgt *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, bei der Wiederkunft Christi. Nehmen wir mithin zwei nacheinander folgende *τάγματα* an, so werden wir damit dem Satze *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* durchaus gerecht, selbst wenn in diesem Satze nicht nur ein Nebeneinander, ein gleichzeitiges Bestehen, sondern ein Aufeinanderfolgen der *τάγματα* ausgedrückt sein sollte. Müssen wir nun noch außer jenen beiden *τάγματα* ein weiteres *τάγμα* annehmen? Das *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* hatten wir durch Christi Auferstehung einerseits und durch die Auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* andererseits interpretiert. Die letzteren wiederum, die Christen, sind identisch mit den *πάντες*, die (V. 22 b) *ἐν τῷ Χριστῷ* lebendig gemacht werden sollen; denn *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες* bedeutet: alle, die in Christo

---

[1]) Grimm z. B. (S. 386), der *ἀπαρχὴ Χριστός* nicht unter *ἕκαστος* .... eingliedert, ergänzt ebenfalls „*ἐζωοποιήθη*".

[2]) Cf. hierzu auch Bachmann S. 447: „aus dem speziellen *ἐν Χριστῷ ζωοποιηθήσεσθαι*" wirkt „nur der allgemeine Begriff des *ζωοποιεῖσθαι* überhaupt" fort.

sind = alle Christen = *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (s. o. S. 20). Demnach wäre mit der Auferweckung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* die programmatische Aussage: *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται* (V. 22b) erfüllt und infolgedessen das *ἕκαστος* (V. 23 a), das in dem Satz *ἔπειτα . . . αὐτοῦ* (V. 23 c) die Auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* in sich begriff, nach eben diesem Satz *ἔπειτα . . . αὐτοῦ* erschöpft; das *ἕκαστος* brauchte sich also keineswegs noch auf den Satz *εἶτα τὸ τέλος* (V. 24) zu erstrecken. Wir wären mithin nicht zur Annahme eines weiteren *τάγμα* genötigt. Nur dann würden wir gezwungen sein, ein drittes *τάγμα* anzunehmen, wenn *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται* im Sinne der Auferweckung aller Menschen zu deuten wäre und infolge davon das *ἕκαστος* (V. 23 a), das ja in dem Satz *ἔπειτα . . . αὐτοῦ* nur die Auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* umfaßte, über den Satz: *ἔπειτα . . . αὐτοῦ* hinaus auch auf den Satz: *εἶτα τὸ τέλος* (V. 24) zu beziehen wäre. Von einer Auferweckung aller Menschen könnte aber wiederum nur dann die Rede sein, wenn der Auferstehung der Nichtchristen eine Bekehrung zu Christus voranginge; denn es ist an unserer Stelle: V. 22 b — wie wir bereits oben betonten — ausdrücklich gesagt, daß eine *ζωοποίησις* nur *ἐν τῷ Χριστῷ*, im Zusammenschluß mit der Person Christi erfolgt. Unsere Frage muß also lauten: findet sich in den Versen 24 ff. die Bekehrung der Nichtchristen ausgesprochen oder auch nur angedeutet?

Bereits die Worte: *εἶτα τὸ τέλος* sind vielfach dahin gedeutet, daß sie ein weiteres *τάγμα*, „den dritten und letzten Akt der Auferstehung bezeichnen“ (Grimm S. 388)[1]. Da *εἶτα* auf einer Linie mit *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* stehe, müsse *εἶτα* den Gedanken der mit *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* beginnenden Sätze fortführen, mithin ein drittes *τάγμα* der Auferstehung einleiten. Indessen wenn man *ἔσται* zu *εἶτα τὸ τέλος* ergänzt und ferner auf die eigentliche Bedeutung von *τέλος*, die besonders durch die beiden mit *ὅταν* beginnenden Sätze an-

---

[1]) So außer Grimm noch: Schmiedel S. 196; Teichmann S. 107; Bachmann S. 447.

gezeigt wird, achtet, dann stellt sich uns der Satz εἶτα τὸ τέλος gegenüber den Sätzen ἀπαρχή .... und ἔπειτα .... als selbständig dar; er enthält nicht einen den Inhalt der Sätze ἀπαρχή und ἔπειτα fortführenden, sondern einen wesentlich neuen Gedanken. τέλος bedeutet, wie in 1. Kor. 1, 8 und 2. Kor. 1, 13, so auch hier: Weltende, Ende der gegenwärtigen Welt[1]). Daß es an unserer Stelle diese Bedeutung hat, geht aus den beiden Sätzen: ὅταν παραδιδοῖ und ὅταν καταργήσῃ deutlich hervor. Diese beiden Sätze handeln von der Reichsübergabe des Sohnes an den Vater einerseits und von der Überwindung aller feindlichen, gottwidrigen Mächte andererseits[2]). Derjenige Zustand, dessen Eintreten wir dann erwarten, wenn (ὅταν) die Besiegung der feindlichen Mächte, sowie die Übergabe der Herrschaft erfolgt sind[3]), kann nur die schließliche Endvollendung, das Weltende sein: τὸ τέλος; τέλος bedeutet mithin Ende der gegenwärtigen Welt. Weil in den Sätzen: ὅταν παραδιδοῖ ... und ὅταν καταργήσῃ .... lediglich auf das Handeln Christi in seinem Verhältnis zu Gott und zu den gottwidrigen Mächten, in keiner Weise aber auf eine Auferweckung reflektiert wird[4]), kann nach dem Inhalt dieser Sätze auch kein weiteres τάγμα der Auferstehung in τὸ τέλος ausgesprochen sein, vielmehr lediglich das Weltende. Wenn der Apostel mit εἶτα τὸ τέλος nicht nur das Weltende, sondern zugleich ein drittes τάγμα hätte bezeichnen wollen, dann bliebe es doch unerklärlich, warum er dieses τάγμα nicht genannt, d. h. seinem Inhalt nach bestimmt hätte. Grimms Erklärung (S. 388 Anmerk. 1): „τὸ τέλος schreibt er wahrscheinlich deshalb, weil er den letzten Akt des Auf-

---

[1]) Cf. B. Weiß § 99b Note 2; Heinrici S. 466.

[2]) Nimmt man die Lesart παραδῷ an, so sind die beiden mit ὅταν beginnenden Sätze einander koordiniert; wird dagegen παραδιδοῖ(ῷ) gelesen, so ist der Satz ὅταν καταργήσῃ dem Satze ὅταν παραδιδοῖ(ῷ) subordiniert.

[3]) Liest man das Präsens παραδιδοῖ(ῷ), so fallen Übergabe der Herrschaft und τὸ τέλος zeitlich zusammen; nach der Lesart παραδῷ (Aor.) wird dagegen beim Kommen des Weltendes die Übergabe der Herrschaft als bereits geschehen vorausgesetzt.

[4]) So auch Heinrici S. 467.

erstehungsdramas zugleich als das Ende aller eschatologischen Vorgänge bezeichnen will“ [1]), wird jenem Tatbestande doch nicht gerecht. Gerade wenn *τὸ τέλος* nach Auffassung Grimms (und der Exegeten, die in *εἶτα τὸ τέλος* ein drittes *τάγμα* der Auferstehung ausgesprochen finden) „den Zeitbestimmungen *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* korrelat“ wäre, würden wir erwarten und fordern, daß (entsprechend dem „*Χριστός*“ zu *ἀπαρχή* und dem „*οἱ τοῦ Χριστοῦ*“ zu *ἔπειτα*) eine nähere inhaltliche Bestimmung, etwa: *οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ* [2]) (oder auch *οἱ λοιποί*) gesetzt würde. Um diese *οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ* soll es sich ja unter Berufung auf das *πάντες* V. 22b nach Grimm (S. 389) und Schmiedel (S. 196) handeln. Ist mithin eine Andeutung der Auferstehung eines dritten *τάγμα* in *εἶτα τὸ τέλος* nicht vorhanden, so erfahren wir ebenfalls nichts von einer Bekehrung. Weil nach V. 22b die Belebung der *πάντες* nur *ἐν Χριστῷ*, im Zusammenschluß mit der Person Christi, erfolgt, müßte sich in der Zeit zwischen Parusie und Weltende eine Bekehrung der verstorbenen Nichtchristen vollziehen, wenn anders im dritten *τάγμα* die *οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ* auferweckt werden sollen. Nun handeln aber V. 24b—28 lediglich von der Niederwerfung der gottwidrigen Gewalten, keineswegs aber von der Bekehrung der verstorbenen Nichtchristen. In „*καταργεῖν*“ (V. 24c u. 26) liegt die Bedeutung des „aufhören machen“, „abtun“, „zunichte machen“ [3]). Dann bedeuten also V. 24b und 26, daß alle gottfeindlichen Mächte, an letzter Stelle der Tod (der Tod ist hier als Macht personifiziert) zunichte gemacht werden. Die Vermutung, daß die Bekehrung der Ungläubigen „V. 24c in der Vernichtung der Engel enthalten“ sein könne, „die die Menschen vom Reiche Gottes fernzuhalten suchen“ (Schmiedel S. 196), geht in unberechtigter Weise über den Inhalt des V. 24c hinaus,

---

[1]) Ebenso Schmiedel S. 196: „das letzte *τάγμα*... lautet nur deshalb nicht *οἱ λοιποὶ ζωοποιηθήσονται*, weil es zugleich das Weltende ist“.

[2]) Dieselbe Forderung müßten wir auch erheben, wenn das letzte *τάγμα* nicht von den *οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ*, sondern von den Christen, die in der Zeit zwischen Parusie und Weltende sterben, gebildet werden sollte.

[3]) Cf. Cremer [9] S. 434.

in dem doch lediglich von der Niederwerfung der verschiedenen Mächte geredet wird. Beabsichtigte der Apostel, hier von einer Bekehrung der Ungläubigen zu reden, so wäre dies sicherlich deutlicher, d. h. in positiver Form geschehen; müßte doch gerade auf die Bekehrung der Ungläubigen das entscheidende Gewicht fallen, da sie ja die notwendige Vorstufe zur Wiederbelebung *ἐν Χριστῷ* bilden würde. Dasselbe Argument ist geltend zu machen gegenüber Schmiedels Behauptung betreffs V. 26: „Die Vernichtung des Todes besteht ja nur in der definitiven Wiederbelebung Aller“ (Schmiedel S. 196)[1]. Wenn die Wiederbelebung Aller tatsächlich das den Sieg Christi krönende Werk sein sollte, so wäre es unverständlich, daß Paulus dies nicht besonders hervorgehoben hätte, anstatt sich mit dem bloßen Hinweis auf die Vernichtung der Todesmacht zu begnügen. Von einer Vernichtung der Todesmacht kann der Apostel deshalb reden, weil in dem Reiche, das Christus unterwirft und Gott dem Vater übergibt, Tod und Sterben schlechthin keinen Platz mehr beanspruchen dürfen; es wird damit bekräftigt, daß der Tod für die, die zu diesem Reiche gehören, ein für allemal seine Macht verloren hat. Mit dieser Bestätigung ist aber keineswegs gesagt, daß die Ungläubigen, die einst dem Tode verfallen sind, jetzt wieder dem Tode entnommen und wieder lebendig gemacht werden sollen. Schließlich spricht auch das in V. 28 genannte Ziel der Vollendung: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* nicht für eine Wiederbelebung Aller. Das *ἐν πᾶσιν*[2]) korrespondiert dem *τὰ πάντα* V. 28 b (*τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*). Demnach ist in *ἐν πᾶσιν* das enthalten, was auch den Inhalt des *τὰ πάντα* (V. 28 b) ausmacht. Nun war aber in den Versen, die von der Besiegung aller feindlichen Mächte, d. i. der Unterwerfung des „*τὰ πάντα*“ handelten, von einer Wiederbelebung Aller nicht die Rede. Liegt also das Moment der

---

[1]) Ähnlich Grimm S. 396: die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* „läßt sich wohl auch aus V. 26 folgern“.

[2]) *πᾶσιν* ist hier als Neutrum zu fassen, da es dem *τὰ πάντα* in V. 28 b (*τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*) korrespondiert; so Grimm S. 395; Schmiedel S. 195; Bachmann S. 452.

Wiederbelebung Aller in dem *τὰ πάντα* (V. 28 b) nicht eingeschlossen, so dürfen wir dieses Moment auch für das korrespondierende „*ἐν πᾶσιν*" nicht in Anspruch nehmen. Die Aussage „Gott ist alles in allem" setzt also nicht eine Wiederbelebung Aller voraus; sie bedeutet, daß Gott in dem von Christus unterworfenen, ihm dann übergebenen Reiche — auf dieses Reich bezieht sich das *ἐν πᾶσιν* ebenso wie das *τὰ πάντα* (V. 28 b) — der alleinige Herr und Lebensquell ist[1]).

Als Ergebnis können wir also feststellen: eine Bekehrung, die die notwendige Bedingung für die Wiederbelebung Aller Menschen *ἐν Χριστῷ* (V. 22 b) ist, findet sich in V. 24—28 nicht ausgesprochen. Damit fällt also die Voraussetzung hin, unter der man das *πάντες ζωοποιηθήσονται* (V. 22 b) im Sinne der Auferweckung Aller verstehen kann. Auf diese Auferweckung Aller hatten wir ebenfalls keinen Hinweis gefunden — auch in *εἶτα τὸ τέλος* nicht, das nicht im Sinne eines neuen, dritten *τάγμα* zu deuten ist. Demgemäß bleibt es bei den beiden *τάγματα* der Auferstehung: *ἀπαρχὴ Χριστός* und *ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ*. Mithin bedeutet *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται:* alle, die Christo angehören (*πάντες* = *οἱ τοῦ Χριστοῦ*), werden lebendig gemacht werden. Somit ist auch hier die Zugehörigkeit zu Christus zur Bedingung für die Auferstehung gemacht. Und zwar werden nur die, die bei ihren Lebzeiten Christo angehört haben, nach 1. Kor. 15, 22—28 lebendig gemacht. Der Zeitpunkt der Auferstehung wird, wie 1. Thess. 4, 16, durch die Parusie des Herrn bestimmt (*ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* V. 23 c).

Die Ausführungen des Apostels über die Auferstehung gehen nun mit V. 35 ff. auf die eigentliche Zweifelsfrage der Korinther ein: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* Aus dieser Frage wird ersichtlich, daß die Behauptung: *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν* in der Unfähigkeit der Korinther, sich einen Auferstehungsleib zu denken, ihren besonderen Grund hatte. Dieser Unfähigkeit lagen folgende Voraussetzungen zugrunde: im Hinblick auf den verwesenden

[1]) So auch Heinrici S. 473 f.; Bachmann S. 452.

Leib schlossen sie (cf. V. 36), daß eine Wiederbelebung des Leibes unmöglich sei; aus Sterben und Verwesen kann kein Leben, keine ζωοποίησις erwachsen; und zugleich nahmen sie, wie V. 37 zeigt, eine Identität zwischen dem gegenwärtigen Leibe und dem Auferstehungsleibe an, von dem sie gehört hatten. Beide Momente zusammen führten sodann zu dem Ergebnis, daß die Vorstellung eines Auferstehungsleibes unvollziehbar sei. Gegen die erste Voraussetzung richtet sich V. 36: ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ. Damit erinnert Paulus die Korinther an eine bekannte Erfahrungstatsache, die der Wiederbelebung Toter durchaus analog ist. In der Natur nämlich vollzieht sich alles Werden und Wachsen nach dem Gesetz: stirb und werde! muß doch alles, was gesät wird, erst absterben, um zum Leben gelangen zu können. Wo neues Leben entstehen soll, ist es notwendig, daß ein Absterben vorangeht. Demnach ist in V. 36 nicht nur die „Möglichkeit, daß aus Totem Lebendes ersteht“ [1]) ausgedrückt, sondern die Notwendigkeit, daß der Tod zuvor dort eintritt, wo Leben erwartet wird. Auf dem Hinweis auf diese Notwendigkeit beruht die Beweiskraft dieses Verses, die Zurückweisung der ersten Prämisse der Korinther: daß der gegenwärtige Leib stirbt, widerspricht keineswegs einer Wiederbelebung; er muß vielmehr, wie uns die Natur lehrt, sterben, wenn anders neues Leben daraus hervorgehen soll. Durch „ζωοποιεῖται“ hebt der Apostel (wie auch in V. 38 durch: ὁ θεὸς δίδωσιν) hervor, daß die Wiederbelebung nicht auf Grund eines immanenten Entwicklungsprozesses, sondern durch einen schöpferischen Akt der Allmacht Gottes zustande kommt. Auf diesem letzteren Gedanken ruht der eigentliche Akzent in der Ausführung V. 37 ff., in der Paulus die zweite Voraussetzung der Korinther bekämpft, der gegenwärtige Leib müsse mit dem Auferstehungsleib identisch sein. Dieser törichten Annahme gegenüber sagt der Apostel: Seht, was kann Gott aus dem bloßen Samenkorn machen! Er hat die Macht, jedem Samenkorn, das doch keineswegs identisch

---

[1]) So Teichmann S. 46.

καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις) ist mit dem aus ihm erstehenden Pflanzenkörper, einen eigentümlichen, besonderen (*ἴδιον*) Leib zu bereiten *(ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα)*; jeder Art von Pflanzen verleiht er einen besonderen Körper — sollte es dann nicht in Gottes Allmacht stehen, den Verstorbenen einen neuen Auferstehungsleib zu schaffen?! Die Korinther sind also im Unrecht, wenn sie den gegenwärtigen irdischen Leib für identisch mit dem künftigen Auferstehungsleibe halten und, da der gegenwärtige Leib ja abstirbt, überhaupt an der Existenz eines Auferstehungsleibes irre werden.

Durch das Attribut *γυμνός* wird *κόκκος* als ein Samenkorn, das des Pflanzenkörpers noch ermangelt, charakterisiert. Sucht man nun nach dem Analogon für den *γυμνὸς κόκκος*, so wird man die Behauptung Teichmanns (S. 46) ablehnen müssen, der zu dem Schluß kommt: „der *γυμνὸς κόκκος* hat seine eigentliche Parallele in dem *πνεῦμα*, das nach Verwesung des Körpers nun nackt im Hades weilt, bis es bei der Auferstehung neu bekleidet wird". Das nackte *πνεῦμα* in Analogie zum *γυμνὸς κόκκος* zu setzen, geht schon deshalb nicht an, weil *πνεῦμα* sich nicht in den Rahmen des Bildes einfügen würde. Während es vom *γυμνὸς κόκκος* heißt, daß er gesät wird und dann absterben muß, könnte doch vom *πνεῦμα*[1]) nicht ausgesagt werden, daß es nach dem Säen absterben müsse, um dann mit einem neuen Leibe bekleidet zu werden. Ferner wird Teichmanns Annahme nicht dem Anlaß gerecht, aus dem heraus Paulus den Korinthern das Gleichnis V. 37 vor Augen führt. Der Zweifel der Korinther an der Auferweckung war ja, wie V. 36 ff. gezeigt hatten, gerade im Hinblick auf den gegenwärtigen, irdischen, hinfälligen Leib, dessen Identität mit dem Auferstehungsleibe sie voraussetzten, entstanden, und nicht etwa im Hinblick auf das nackt im Hades weilende *πνεῦμα*. Dann liegt es aber am nächsten,

---

[1]) Dasselbe Argument wird gegenüber *ψυχή* als Analogon zu *γυμνὸς κόκκος* von Schmiedel S. 202 geltend gemacht.

diesen gegenwärtigen Leib in Parallele zum *γυμνὸς κόκκος* zu setzen: wie der *γυμνὸς κόκκος*, nachdem er abgestorben, im Pflanzenkörper zu neuem Leben gelangt, so wird der irdische Leib im Auferstehungsleib neu belebt. Bestätigt wird diese Auffassung durch die Verse 42 ff., in denen der bildliche Ausdruck *σπείρεσθαι* wieder aufgenommen wird, und zwar in Bezug auf den gegenwärtigen Leib (*σπείρεται ἐν φθορᾷ... σπείρεται σῶμα ψυχικόν*).

Da die näheren Bestimmungen zu *σπείρεσθαι: ἐν φθορᾷ, ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀσθενείᾳ* nicht eine einmalige Handlung, sondern einen Zustand (beachte, daß *ἐν* cum Dat., und nicht *εἰς* cum Acc. steht!) zu charakterisieren scheinen, so wird *σπείρεσθαι* (V. 42 ff.) nicht zur Bezeichnung einer Handlung, sondern eines Zustandes dienen. *σπείρεσθαι* ist also nicht als Akt des Begräbnisses oder als „Überlieferung in den Tod" aufzufassen, sondern bezeichnet vielmehr die Lebensdauer des gegenwärtigen Leibes, mithin das „gegenwärtige Leben"[1]) als Saatzeit. Diese Auffassung von *σπείρεσθαι* deckt sich allerdings nicht mit dem *σπείρειν* des *γυμνὸς κόκκος*, wo *σπείρειν* tatsächlich das Säen selbst, das Bergen des *γυμνὸς κόκκος* in die Erde bedeutet. Während hier mit dem *σπείρειν* unmittelbar das Hineinsenken in die Erde verbunden ist, fällt auf den letzteren Punkt bei dem *σπείρεσθαι* des gegenwärtigen Leibes überhaupt kein Gewicht; von einem Bergen in die Erde könnte in Bezug auf den gegenwärtigen Leib überhaupt erst nach dem Tode (beim Begräbnis) die Rede sein, während der *γυμνὸς κόκκος* vor dem Absterben im Erdenschoß geborgen wird. Indessen wird man dieser Inkoncinnität[2]), die hier-

---

[1]) Cf. Heinrici S. 491: der Vergleichungspunkt liegt darin, „daß das gegenwärtige Leben mit der Saatzeit, das zukünftige mit der Ernte gleichgesetzt wird". Da sich somit Saatzeit und Erntezeit gegenüberstehen, scheint es mir zutreffender zu sein, unter Saatzeit (mit Heinrici) die Lebensdauer des gegenwärtigen Leibes (also die Zeit von der Geburt bis zum Tode) zu verstehen gegenüber Teichmanns Auffassung (S. 48), der darunter „den Zeitraum von der Geburt bis zur Auferstehung" begreift.

[2]) Schmiedel (S. 202) meint, das Bild sei auch „insofern nicht genau, als die Leiblosigkeit beim Menschen erst durch das Sterben eintritt". Jedoch ist hierin eine Inkorrektheit des Bildes nicht zu erblicken; denn wenn auch

durch das Gleichnis erhält, keine Bedeutung beimessen, weil gerade bei unserer Auffassung vom *σπείρεσθαι* (V. 42 ff.) des gegenwärtigen Leibes das Säen und das Sterben auseinandertreten, in diesem Punkte also völlige Übereinstimmung mit dem Bilde vom *γυμνὸς κόκκος* herrscht, dessen Gesätwerden und Absterben ebenfalls getrennte Vorgänge darstellen. Diese Korrektheit des Gleichnisses würde nicht erzielt werden, wenn *σπείρεσθαι* (V. 42 ff.) als Tod aufzufassen wäre. Auch dann bliebe das Gleichnis inkorrekt, wenn wir unter *σπείρεσθαι* das Begräbnis des gegenwärtigen Leibes zu verstehen hätten. Alsdann würde nämlich das Sterben dem *σπείρεσθαι* vorangehen, anstatt, wie bei dem *γυμνὸς κόκκος*, zu folgen.

Bevor aber der Apostel die Parallele zum *γυμνὸς κόκκος* in V. 42 ff. zieht, schildert er in V. 39—41 die Fülle von Organismen und Formen, die sich uns in der Natur darbietet. Welche Mannigfaltigkeit, welche Verschiedenheit begegnet uns — auch abgesehen von der Pflanzenwelt (V. 38) — allerorten: so unter den Lebewesen, unter Menschen, Vieh, Vögeln und Fischen. Und noch ein weiteres Feld von Verschiedenheiten (V. 40 f.) eröffnet sich: den *σώματα ἐπίγεια,* zu denen die Pflanzen und Lebewesen gehören, stehen die *σώματα ἐπουράνια* [1]): Sonne, Mond und Sterne, gegenüber. Mit diesem Hinweis auf die Verschiedenheiten der Organismen und Formen setzt Paulus den Gedanken des V. 38 fort; er will mithin von neuem darlegen, daß der Auferstehungsleib dem gegenwärtigen Leib keineswegs identisch sein müsse. Beachtet man hierbei den Nachdruck, den Paulus in V. 38 auf Gottes schöpferische Allmacht gelegt hat, so läßt sich die Tendenz,

---

der *γυμνὸς κόκκος* ein Samenkorn ist, das des Pflanzenkörpers noch ermangelt, so fällt doch weder hier V. 37 noch V. 42 ff. irgendwie der Ton auf die Leiblosigkeit; vielmehr soll das betont werden, daß das Samenkorn, das gesät wird, nicht identisch ist mit dem Körper, den Gott ihm gibt (*οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον*), ebenso wie der gegenwärtige Leib nicht mit dem neuen Auferstehungsleib gleichzusetzen ist.

[1]) Die Gestirne als Leiber von Engeln zu denken (wie Schmiedel S. 200; Teichmann S. 48), ist unzutreffend; cf. Heinrici S. 489 und besonders Bachmann S. 465, Anm. 1.

die der Apostel mit dem Hinweis auf die Fülle der Organismen verbindet, in positiver Form so bestimmen: Paulus sucht mit Hilfe der Analogieen zu erweisen, daß Gott den irdischen Leib der Entschlafenen durch eine andere Leiblichkeit zu ersetzen vermag.[1]) Die direkte Anwendung jener Analogieen auf den Vorgang der Auferstehung vollzieht Paulus in dem Abschnitt V. 42—49. Hatte er vorher die Möglichkeit eines neuen Leibes zeigen wollen, so schreitet er in diesem Abschnitt zur Behauptung der Wirklichkeit des Auferstehungsleibes fort: Christus als das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (V. 45) verbürgt uns die Tatsache eines pneumatischen Leibes, des Auferstehungsleibes. Um die Beschaffenheit dieses pneumatischen Leibes zu charakterisieren, knüpft Paulus in V. 42 ff. noch einmal an das Gleichnis vom Samenkorn (V. 36 ff.) an. Wie dort der Pflanzenkörper sich gegenüber dem in die Erde gesenkten Korne als eine andersartige, neu geschaffene Leiblichkeit erweist, so besteht auch eine durchgreifende Differenz zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leibe. Durch *ἐγείρεται* wird zugleich — in einer dem: *ὁ θεὸς δίδωσιν* ... (V. 38) analogen Weise — angedeutet, daß dieser zukünftige Leib nicht infolge eines immanenten Entwicklungsprozesses aus dem alten Leibe entsteht, sondern vielmehr als ein neuer, wenn auch im Zusammenhang mit dem alten, geschaffen wird. Daß der Auferstehungsleib tatsächlich wesentlich verschieden vom alten Leibe ist, zeigen die Prädikate *ἀφθαρσία, δόξα,*

---

[1]) Teichmann (S. 47, Anm. 1) polemisiert an dieser Stelle gegen B. Weiß, nach dessen Auffassung (§ 97 b) hier dargelegt werden soll, daß der Auferstehungsleib „seiner Beschaffenheit nach ein durchaus neuer“ sein wird. Dagegen erblickt Teichmann den Zweck der Aufzählung der *σώματα* darin, „die Existenz eines den Menschen verborgenen *σῶμα* durch den Hinweis auf die Gott zu Gebote stehende Fülle der Formen wahrscheinlich zu machen“. Beide Auffassungen scheinen mir nicht unvereinbar miteinander zu sein. Hatte der Apostel zunächst in V. 37 (entsprechend dem Zweifel der Korinther) erweisen wollen, daß der Auferstehungsleib nicht identisch mit dem gegenwärtigen Leib sein müsse, daß er vielmehr ein „neuer“ sei, so erhält dieser Gedanke durch die Betonung der Allmacht Gottes (V. 38) die Wendung: Gott vermag den Entschlafenen eine ihnen entsprechende Leiblichkeit zu verleihen.

δύναμις, die ihm im Gegensatz zu dem irdischen Leibe zukommen; dieser wird durch *φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια* charakterisiert. Zusammenfassend bringt Paulus den Unterschied zwischen den beiden Leibern dadurch zum Ausdruck, daß er den irdischen Leib ein *σῶμα ψυχικόν*, den zukünftigen Leib dagegen ein *σῶμα πνευματικόν* nennt. In *σῶμα ψυχικόν* haben wir einen Leib zu sehen, der von der *ψυχή* als der Kraft des natürlichen Lebens seine Richtung und sein Leben erhält (cf. 1. Kor. 2, 14). Der Parallelismus, der zwischen *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν* besteht, erfordert es, unter *σῶμα πνευματικόν* einen Leib zu verstehen, der in dem *πνεῦμα* die ihn bestimmende Macht, sein Lebensprinzip besitzt. Und zwar bezeichnet *ψυχή* das Leben nach seiner vergänglichen Seite, ist mithin Kraft des vergänglichen Lebens (cf. V. 42: *ἐν φθορᾷ*), während *πνεῦμα* als die Kraft des unvergänglichen Lebens (cf. V. 42: *ἐν ἀφθαρσίᾳ*) den Auferstehungsleib bestimmt. Jener Parallelismus schließt es aus, bei *σῶμα πνευματικόν* an einen „Körper aus Geist" (so Zeller in „Theologische Jahrbücher" 1852 S. 297) oder an einen ätherischen Leib oder an Körper, die „aus himmlischer Lichtsubstanz" (so Pfleiderer, „Paulinismus"[1] S. 201) bestehen, zu denken. Weil *σῶμα ψυχικόν* nicht einen Leib bezeichnet, der aus *ψυχή*, aus Seelenstoff, besteht, so kann auch *σῶμα πνευματικόν* unmöglich einen Leib bedeuten, der aus *πνεῦμα*, aus Geiststoff, gebildet ist. Nicht auf das stoffliche Substrat, sondern auf die in ihrer Qualität verschiedenen Lebensprinzipien der *σώματα* wird an unserer Stelle aller Nachdruck gelegt. Und selbst wenn an dieser Stelle „vorausgesetzt" (so Gunkel S. 108; Schmiedel S. 201) wäre, daß der pneumatische Leib im Unterschiede von dem irdisch-sarkischen Leibe aus einem übersinnlich-himmlischen Stoffe bestände, so nötigte doch nichts dazu, als diesen himmlischen Stoff eben das *πνεῦμα* zu denken[1]); vielmehr würde der Parallelismus zwischen dem *σῶμα ψυχικόν* und dem *σῶμα πνευματικόν* gebieten, wie bei dem *σῶμα ψυχικόν*

---

[1]) Wie Schmiedel S. 201 annimmt: „man kann ihn (d. h. den himmlischen Stoff) nach 43^b Phl. 3, 21 vielleicht *δόξα*, noch besser aber *πνεῦμα* nennen".

einen von der Lebenskraft (ψυχή) unterschiedenen Stoff (σάρξ), so auch bei dem pneumatischen Leibe eine von dem Lebensprinzip (πνεῦμα) verschiedene Substanz anzunehmen[1]). An unserer Stelle (V. 44) haben wir bloß die Tatsache anzuerkennen, daß der Hinweis auf ein stoffliches Substrat überhaupt fehlt. In der Bezeichnung des σῶμα als πνευματικόν und ψυχικόν scheint mir nicht unmittelbar der Gedanke ausgesprochen zu sein, daß der pneumatische Leib „das dem Wesen des πνεῦμα angemessene Organ für dessen ungehemmte Tätigkeit“ (Heinrici S. 493) ist, wie andererseits der psychische Leib das Werkzeug der ψυχή, das dem Wesen der Seele entspricht. (So außer Heinrici S. 493 auch Schmiedel S. 201; Gloël S. 366; Gunkel S. 108). Wohl aber liegt dieser Gedanke — wenn auch unausgesprochen — in der Konsequenz jener Bezeichnung des σῶμα als ψυχικόν und πνευματικόν, und insbesondere zeigt der Zusammenhang[2]) (cf. V. 44 b: εἰ ἔστιν ...), daß das σῶμα als Werkzeug oder Organ für die Entfaltung und Betätigung einerseits der ψυχή, andererseits des πνεῦμα gedacht wird. Die Ausführung 1. Kor. 15, 44 ff. zielt nämlich darauf ab, darzulegen, daß auf Grund der beiden Lebensprinzipien (ψυχή und πνεῦμα) ebenso wie der gegenwärtige psychische Leib auch ein zukünftiger pneumatischer Leib möglich und wirklich ist. Die Wirklichkeit dieses pneumatischen Leibes soll durch den Schluß V. 44 b begründet werden: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*. Zum Verständnis dieses Schlusses ist der Gedanke notwendig, daß ψυχή und πνεῦμα sich des σῶμα als des Werkzeuges für ihre Kraftentfaltung bedienen. Alsdann kommt der Schluß folgendermaßen zustande: gibt es ein σῶμα, das zum Organ für die Aus-

---

[1]) Auch wenn der übersinnliche Stoff — wie σάρξ der ψυχή — „dem Geist verwandt“ (so Gunkel S. 108) wäre, müßte er doch als von der Lebenskraft (πνεῦμα) unterschieden gedacht werden.

[2]) Insofern hat also Sokolowski (S. 163 Anm. 3) Recht, als er den oben genannten Gedanken nicht direkt in der Bezeichnung des σῶμα als ψυχικόν und πνευματικόν ausgesprochen findet; wir können ihm jedoch nicht zustimmen, wenn er überhaupt aus der Stelle (1. Kor. 15, 44) diesen Gedanken auszuschalten sucht.

wirkung der ψυχή bestimmt ist, dann muß es auch ein σῶμα geben, das sich zum Organ für die volle Entfaltung des πνεῦμα eignet. Mithin bürgt die Existenz des psychischen Leibes für die Existenz des pneumatischen Leibes, d. i. des Auferstehungsleibes. Soll diese Folgerung beweiskräftig sein, so ist dabei als Gedanke des Apostels vorauszusetzen, daß das πνεῦμα tatsächlich berechtigt ist, zur vollkommenen Betätigung in einem σῶμα als seinem Organ zu gelangen, eben weil dieses πνεῦμα als Kraft unvergänglichen Lebens gegenüber der ψυχή als Kraft vergänglichen Lebens das überlegene Prinzip darstellt. Findet nun bereits die ψυχή in einem σῶμα ein Organ ihrer Betätigung, dann kommt dies doch in gleicher Weise, ja noch weit mehr dem der ψυχή überlegenen Prinzip, dem πνεῦμα, zu! Dieser Schluß: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν findet auch in der Schrift seine Bestätigung (V. 45). In Genesis 2, 7 (nach den LXX: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν) findet Paulus die psychische Existenzweise[1]), die durch Adam (πρῶτος und Ἀδάμ werden zu dem Zitat hinzugesetzt) repräsentiert wird, ausgesprochen. Dadurch, daß der Apostel die Worte hinzufügt: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν wird Christus zum Repräsentanten und Bürgen der pneumatischen Existenzform erhoben; erst mit Hilfe dieses Zusatzes vermag das Schriftwort (V. 45) als Bestätigung des Schlusses (V. 44b) zu gelten. Daß ὁ ἔσχατος ... ζωοποιοῦν tatsächlich ein freier Zusatz des Apostels ist und nicht als Bestandteil des Schriftwortes (so Bachmann S. 467) Genes. 2, 7 gemeint ist, wird daraus deutlich, daß bei Paulus ψυχὴ ζῶσα und πνεῦμα ζωοποιοῦν als gegensätzliche Prinzipien gelten, während in Genes. 2, 7 der an das paulinische πνεῦμα ζωοποιοῦν erinnernde Begriff: πνοὴ ζωῆς (nach LXX) dem anderen Begriff: ψυχὴ ζῶσα völlig

---

[1]) Da Paulus in V. 45 von zwei verschiedenen Existenzweisen, und nicht nur von „Menschen, die entweder ψυχή oder πνεῦμα sind" (so Schmiedel S. 201), redet, kann V. 45 wirklich als Beleg für die in V. 44b aufgestellte Behauptung der beiden Arten von σώματα (ψυχικόν und πνευματικόν) gelten (gegen Schmiedel S. 201).

koordiniert[1]) ist und demgemäß — ebenfalls im Unterschiede vom paulinischen *πνεῦμα ζωοποιοῦν* — nicht soteriologischen, sondern rein naturhaften Charakter trägt. Ferner ist in Genes. 2, 7 *πνοὴ ζωῆς* ebenso wie *ψυχὴ ζῶσα* von Adam ausgesagt und nicht etwa vom künftigen Messias. Sollten nun trotz alledem die Worte: *ὁ ἔσχατος* ... *ζωοποιοῦν* nicht freier Zusatz sein, sondern zum Schriftbeweis gehören, dann müßte Paulus die Stelle Genes. 2, 7 im Sinne der Anschauung von der doppelten Schöpfung verstanden haben[2]), die von Philo und vom Rabbinismus auf Grund von Genes. 1, 26f. und Genes. 2, 7 vertreten wurde[3]). Dies ist jedoch abzulehnen, weil die paulinischen Aussagen vom ersten und letzten Adam einerseits und die philonische Anschauung von der doppelten Schöpfung andererseits sachlich weit auseinandergehen, ja einander entgegengesetzt sind. Wie schon bemerkt wurde, faßt Paulus *ψυχὴ ζῶσα* und *πνεῦμα ζωοποιοῦν* als gegensätzliche Begriffe, während Philo den himmlischen, unkörperlichen Menschen und den irdischen, aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen nach dem platonisierenden Schema: Urbild und Abbild dachte[4]). Ferner bezieht Paulus im Gegen-

---

[1]) Man vergleiche hierzu die Stellen aus Sap. Salomonis 15, 11 u. 16, 14: *ἠγνόησεν .... τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν,*

καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν (15, 11); *ἄνθρωπος δὲ ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ,*

ἐξελθὸν δέ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει, οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν (16, 14). Auch in diesen beiden Stellen ist *πνεῦμα* der *ψυχή* durchaus koordiniert und demnach rein naturhaft gedacht.

[2]) So Schmiedel S. 202; Teichmann S. 49.

[3]) Wie Philo und die Rabbinen solle Paulus in Gen. 1, 26f. die Schöpfung des Urbildes (= *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*) und in Gen. 2, 7 die Schöpfung des irdischen Abbildes (= *ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν*) berichtet gefunden haben. Im Sinne dieser doppelten Schöpfung habe er dann die beiden termini in Genes. 2, 7 (nach LXX lautend): *πνοὴ ζωῆς* und *ψυχὴ ζῶσα* verstanden.

[4]) Der erste Mensch, der nach Philo *ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄῤῥην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει* (de mundi opificio 46), ein *γενικὸς ἄνθρωπος* (legis allegoriarum liber II, 4), ein *οὐράνιος ἄνθρωπος, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονώς* (legis allegoriarum lib. I, 12) ist, ist „ein Urbild, eine Gattung" (Siegfried „Philo" S. 242); diesem präexistenten Menschen gegenüber ist der historische Adam das irdische Abbild; er wird von Philo als *ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ*

satz zu Philo, der Genes. 1, 26 f. auf den himmlischen Menschen deutet, die Stelle Genes. 1, 26 f. in 1. Kor. 11, 7 auf den irdischen, geschichtlichen Adam [1]). Während Philo nur den himmlischen Menschen als „κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς" (legis allegoriarum lib. I, 12) bezeichnet, wird hier in 1. Kor. 11, 7 von Paulus der geschichtliche Adam auf Grund von Genes. 1, 26 f. „εἰκὼν θεοῦ" genannt; kennt doch Paulus überhaupt nicht die Vorstellung eines ersten, himmlischen Adam. Für ihn stellt ja der historische Adam den ersten Menschen dar, und die Vorstellung eines zweiten, eines himmlischen Menschen ergibt sich ihm vom Messiasgedanken aus. Diese Verknüpfung mit dem Messiasgedanken fehlt aber bei Philo völlig. Ist der himmlische Mensch der Messias, so kann er — wiederum im Gegensatz zu Philo — nicht als dem irdischen Menschen vorangehend gedacht werden; vielmehr wird in V. 46 von Paulus die Reihenfolge so bestimmt: *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.* Weicht Paulus [2]) somit gerade in den wesentlichen Punkten von der Lehre der doppelten Schöpfung ab, zu der die Schriftauslegung (Genes. 1, 26 f. und Genes. 2, 7) Philos und der Rabbinen gelangte, so kann er nicht auf Grund einer solchen Schriftauslegung die Aussage: *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* getan haben; diese Worte gehören demnach nicht zum Schriftbeweis, sondern sind sein eigener freier Zusatz [3]). Und zwar dienen diese Worte dazu, die Existenz eines pneumatischen Leibes zu erweisen. Christus, der zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden ist, bürgt für diese pneumatische Daseinsform. Bürge dieser pneumatischen Existenzform kann Christus

---

ἡ γύνη, φύσει θνητὸς ὤν, als ein *αἰσθητος ἄνθρωπος* (de mundi opificio 46), als ein *γήϊνος ἄνθρωπος* (leg. allegor. I, 12) bezeichnet.

[1]) Feine (in „Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus" S. 37) hält dies — meines Erachtens mit Unrecht — für belanglos, weil Paulus „solche verschiedenartige Deutungen nicht als Widerspruch empfunden" hätte.

[2]) Cf. zu dem Vergleich der Lehre Philos mit der Anschauung des Paulus: Bachmann S. 468, Anm. 1.

[3]) Nach Feine („Das gesetzesfreie Evgl. d. Pls." S. 35 f.) gehören diese Worte, da die Existenz eines *σῶμα πνευματικόν* nachgewiesen werden soll, mit zum Schriftzitat. Dagegen: Heinrici S. 495.

seinen Gläubigen deshalb sein, weil er nicht nur ein lebendiges Geisteswesen, ein *πνεῦμα ζωῆς* oder *ζωτικόν*, sondern ein Leben schaffender, ein Leben setzender Geist, ein *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ist. Als Leben setzendes Geisteswesen schenkt er allen denen, die mit ihm zusammengeschlossen sind, das Leben. Von hier aus wird es verständlich, inwiefern in 1. Kor. 15, 22 von einer *ζωοποίησις ἐν τῷ Χριστῷ* geredet werden konnte. Deshalb kann eine *ζωοποίησις ἐν τῷ Χριστῷ* erfolgen, weil Christus selbst, als *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, denen, die mit ihm verbunden sind, das Auferstehungsleben mitteilt. Dem Begriff *πνεῦμα ζωοποιοῦν* eignet mithin nicht, wie dem Begriff *πνοὴ ζωῆς* (Genes. 2, 7 nach LXX), ein naturhaftes Gepräge; er hat vielmehr soteriologischen Sinn. Wann Christus zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden ist, wird an unserer Stelle nicht ausdrücklich gesagt. Will man das *ἐγένετο* in V. 45, das bei dem *πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ* sich auf die Schöpfung bezieht, zum entscheidenden Maßstabe machen, dann scheint der *ἔσχατος Ἀδάμ* durch die Schöpfung[1]) zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden zu sein. Von dieser Betonung des *ἐγένετο* aus behauptet Schmiedel (S. 203): „*ἐγένετο* fordert gebieterisch in 45c (— d. i. für den *ἔσχατος Ἀδάμ* —) wie 45b (— d. i. für den *πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ* —) Deutung auf den Ursprung, nicht auf Übergang in eine andere Lebensform.“ Indessen kann auf *ἐγένετο* nicht entscheidendes Gewicht gelegt werden, da es an unserer Stelle überhaupt nicht betont ist und sich aus dem Anschluß an das Schriftwort Genes. 2, 7 von selbst ergibt. Weil ferner die Worte: *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ . . . ζωοποιοῦν* nicht zum Schriftzitat gehören und demnach dem ersten Satze: *ἐγένετο ὁ πρῶτος . . . ζῶσαν* selbständig gegenüberstehen, braucht überhaupt nicht notwendig die Deutung des *ἐγένετο* im ersten Satze auch auf die Worte: *ὁ ἔσχατος . . . ζωοποιοῦν* sich zu erstrecken. Daß *ἐγένετο* hier unmöglich betont sein kann, erhellt schon daraus, daß das ganze Interesse des Apostels keineswegs am Schöpfungsakte oder Schöpfungsprozeß, sondern an dem Erweis der Existenz der beiden Daseinsformen

---

[1]) d. h.: durch seine Geburt.

(der psychischen und pneumatischen) haftet. Was existiert, nicht wie es geworden ist, soll hier erörtert werden.

Der Begriff „ζωοποιοῦν" deutet in dem Zusammenhang, in dem er in V. 45 steht, vielmehr darauf hin, daß Christus kraft seiner Auferstehung zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden ist. Zunächst steht fest, daß Christus, wenn er als das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* bezeichnet wird, die pneumatische Leiblichkeit verbürgt; die *ζωή,* die er vermittelt, ist das Auferstehungsleben. Nun wird aber in diesem ganzen Kapitel das Auferstehungsleben, die *ζωοποίησις,* durch die Auferstehung Christi begründet: weil Christus auferstanden ist, gelangen seine Gläubigen zum Auferstehungsleben (cf. V. 22). Wenn nun einerseits das Auferstehungsleben, die *ζωοποίησις,* in der Auferstehung Christi ihre notwendige Voraussetzung hat und wenn andererseits die Mitteilung dieses Auferstehungslebens durch die Tatsache, daß Christus das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ist, verbürgt wird, dann treten notwendig die beiden Tatsachen: Christi Auferstehung und Christi Bedeutung als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* in einen inneren Zusammenhang. Und weil die Mitteilung des Auferstehungslebens an die Gläubigen durch Christus nur auf Grund seiner Auferstehung als notwendiger Voraussetzung erfolgt, mithin Christus sich als Lebensspender, als *πνεῦμα ζωοποιοῦν,* nur auf Grund seiner Auferstehung, nur in der Eigenschaft des Auferstandenen erweist, so stellt sich der Zusammenhang jener Tatsachen so dar: Christus ist auf Grund seiner Auferstehung zum Lebensspender, zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden. Es hätte in der Tat keinen Sinn, die Argumentation in Kap. 15 gerade auf der Auferstehung Christi aufzubauen, wenn Christus schon kraft seiner Schöpfung oder kraft seiner Eigenschaft als präexistenter Himmelsmensch zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν,* zum Lebensmittler, qualifiziert wäre. Auf die Auferstehung als den Zeitpunkt, in dem Christus zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* wurde, weist auch der unmittelbare Zusammenhang hin, in dem sich die Aussage über Christus als das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* findet. Unmittelbar vor dieser Aussage wird in V. 44 deutlich hervorgehoben, daß die pneumatische Existenzweise bei der Auf-

erweckung in die Erscheinung tritt. Nun handelt es sich hier zwar um die pneumatische Daseinsweise der Menschen; da jedoch im engsten Anschluß an V. 44 Christus als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* zu dem Zwecke charakterisiert wird, um als Bürge für unsere bei der Auferweckung in Kraft tretende pneumatische Existenzweise gelten zu können, so liegt der Schluß nahe, daß ihm als Auferwecktem — in Analogie zu den Menschen — die pneumatische Daseinsweise zuteil geworden sei, damit er in dieser durch die Auferstehung erworbenen Lebensform sein Amt als Lebensmittler, als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ausüben könne. Tritt nun zu dieser Auffassung die Bestimmung des *δεύτερος ἄνθρωπος* als eines *ἐξ οὐρανοῦ* stammenden (in V. 47) in Widerspruch? Weil in V. 47 das erste Satzglied in bezug auf Adam *(ὁ πρῶτος ἄνθρωπος)* nicht nur von seiner Beschaffenheit *(χοϊκός)*, sondern zugleich von seinem Schöpfungsursprung *(ἐκ γῆς)* handelt, soll in folgerechter Analogie dazu die Bestimmung „*ἐξ οὐρανοῦ*“ im zweiten Satzgliede sich auf den Schöpfungsursprung des Christus *(ὁ δεύτερος ἄνθρωπος)* beziehen und zwar in dem Sinne, daß Christus damit als präexistenter Himmelsmensch [1]) charakterisiert würde. Gegen diese Deutung spricht vor allem V. 46, in dem in nachdrücklicher Weise behauptet wird, daß die psychische Existenzweise der pneumatischen vorangeht [2]).

---

[1]) So Holsten, das Evangelium des Paulus I, S. 423f.; Schmiedel S. 203; — Joh. Weiß „Christus; die Anfänge des Dogmas“ S. 38f. kommt in der Auslegung von V. 45 zu demselben Resultat.

[2]) Nach Schmiedel (S. 202) vollzieht Paulus die Umkehrung der Reihenfolge der Bibel, „ohne das Entstehen des Urbildes vor dem Abbild irgend aufheben zu wollen“. Diese Umkehrung „würde dann gerade durch *ἀλλά* gerechtfertigt: »aber nicht, wie man nach der Reihenfolge in der Bibel meinen könnte«“. Diese Eintragung: „wie man ....“, die Schmiedel hier vornimmt, ist jedoch unberechtigt, zumal da die von Schmiedel unserer Stelle zugrunde gelegte Reihenfolge der Schrift, wonach zuerst das Pneumatische (Genes. I), dann das Psychische (Genes. II) auftritt, hier überhaupt nicht erwähnt wird, vielmehr gerade vorausgesetzt wird, daß die in V. 45 angegebene Reihenfolge schriftgemäß ist. Nur unter dieser Voraussetzung können ja die Schriftworte V. 45: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος .... ζῶσαν* und der mit den Schriftworten verschmolzene freie Zusatz: *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ ... ζωοποιοῦν* die Beweiskraft beanspruchen, die ihnen zwecks Bestätigung der

Damit soll nicht etwa nur gesagt werden, daß im Leben des einzelnen Individuums die psychische Daseinsweise der pneumatischen vorangeht. Vielmehr weist der Zusammenhang darauf hin, die Aussage V. 46 zugleich vom Geschichtsverlauf in seiner Gesamtheit zu verstehen. Denn V. 46 steht mitten zwischen zwei Versen, die von den beiden Häuptern der Menschheit reden, also den großen Geschichtsverlauf ins Auge fassen. Weil in V. 47, der dem V. 46 asyndetisch angefügt ist und demnach den vorhergehenden Vers (46) weiter ausführen soll, nähere Bestimmungen der beiden Typen der Menschheit enthalten sind, muß diese Beziehung zu den beiden Menschheitshäuptern auch in V. 46 gegeben sein[1]). Wird demnach in V. 46 behauptet, daß Christus als Repräsentant der pneumatischen Existenzweise dem Vertreter der psychischen Existenzweise, Adam, folgt, so ist es von hier aus ausgeschlossen, die V. 47 dem Christus gegebene Bestimmung: *ἐξ οὐρανοῦ* im Sinne des philonischen Urbildes oder des präexistenten Himmelsmenschen (Henoch 38, 4. Esra 13) zu deuten. Will man die Bedeutung des „*ἐξ οὐρανοῦ*“ feststellen, so muß man sich daran erinnern, daß das Interesse des Apostels hier in keiner Weise auf den Schöpfungsursprung Christi abzielt. Nicht um die Entstehung Christi, sondern um seine soteriologische Bedeutung handelt es sich; dies zeigen deutlich die folgenden V. 48 und 49, die bezeugen sollen, was einerseits Adam, andererseits Christus für die Menschheit bedeutet. Weil wir zu Adam gehören, der *ἐκ γῆς* ist, tragen wir einen irdischen Leib, und weil wir wiederum

in V. 44 aufgestellten Behauptung zukommen muß. „*ἀλλ' οὐ*“ kann sich demnach nicht auf die Umkehrung der Reihenfolge in der Schrift beziehen, sondern wird sich aller Wahrscheinlichkeit nach gegen die dem Apostel wie seinem Leserkreise bekannte philonische Vorstellung richten, die die pneumatische Existenzweise (als Urbild) der psychischen (als Abbild) vorangehen läßt; zu ihr setzt sich der Apostel also mit der Umkehrung der Reihenfolge in V. 46 bewußt in Widerspruch; cf. hierzu Heinrici S. 499, Anm., und Feine („Das gesetzesfreie Ev. d. Pls.“) S. 41.

[1]) In dieser Hinsicht hat es nichts zu bedeuten, ob man zu *τὸ πνευματικόν* und *ψυχικόν* aus V. 44 *σῶμα* ergänzt (so Bachmann S. 470) oder nicht (so Heinrici S. 497; Schmiedel S. 201).

Glieder Christi sind, der *ἐξ οὐρανοῦ* ist, werden wir einen himmlischen Leib tragen. Wie demnach von Adam das Prädikat „*ἐκ γῆς*“ gilt, weil er das natürliche, irdische, psychische Leben den Menschen vermittelt, so kommt dem Christus das Prädikat „*ἐξ οὐρανοῦ*“ zu, weil er das himmlische, pneumatische Leben repräsentiert und seinen Gläubigen spendet. Mithin bezeichnen *ἐκ γῆς* und *ἐξ οὐρανοῦ* das, was den Adam und Christus dazu qualifiziert, Träger und Mittler des natürlichen, psychischen und des himmlischen, pneumatischen Lebens zu sein; *ἐκ γῆς* und *ἐξ οὐρανοῦ* dienen also zur Charakteristik des Wesens, sie sind Qualitätsbezeichnungen [1]). Das Prädikat *ἐξ οὐρανοῦ* charakterisiert demnach Christus nicht als Menschen, der vor seiner Menschwerdung im Himmel bereits existiert hat, sondern steht „nur als Bezeichnung eines Ursprungs, der sein gegenwärtiges Wesen bedingt und gestaltet“ [2]). Und zwar bedeutet, wie Lütgert für 1. Kor. 15, 47 und andere neutestamentliche Stellen [3]) nachweist, das Prädikat „*ἐξ οὐρανοῦ*“ stets, daß eine Person oder Sache „aus dem Geiste stammt, von Gott durch den Geist hervorgebracht ist“ (Lütgert S. 219). Und so repräsentiert Christus, weil er als der *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* durch den Geist hervorgebracht ist, den geistlichen Leib und vermittelt seinen Gläubigen das geistliche Auferstehungsleben. Bei dieser Deutung des Prädikates „*ἐξ οὐρανοῦ*“, die auf die Vorstellung vom präexistenten Himmelsmenschen völlig verzichtet, ist es ausgeschlossen, daß die Aussage V. 47: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* in Widerspruch zu treten vermag zu unserer Behauptung (s. o. S. 40 f.), daß Christus kraft seiner Auferstehung zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geworden ist.

Wollen wir des näheren den Zeitpunkt oder den Zeitabschnitt, auf den die christologische Aussage „*ἐξ οὐρανοῦ*“ sich erstreckt, angeben, so werden wir auf Grund der eben gewonnenen Auslegung des „*ἐξ οὐρανοῦ*“ zwar im allgemeinen

---

[1]) Cf. Lütgert (in den Greifswalder Studien „Der Mensch aus dem Himmel“ S. 222): „Das Wesen wird hier also durch den Ursprung charakterisiert“.

[2]) Lütgert S. 222,

[3]) So z. B. Mtth. 21, 25; Mtth. 16, 1; Joh. 3, 27.

der These Lütgerts (S. 222) zustimmen müssen, daß das Prädikat *ἐξ οὐρανοῦ* sich auf Jesu „Person überhaupt, auch vor seiner Auferstehung und ganz abgesehen von derselben" bezieht; beachtet man aber die besondere Tendenz des V. 47, die darauf ausgeht, Christus als den Spender des geistlichen Auferstehungslebens zu charakterisieren, so muß angenommen werden, daß hier (V. 47) das Prädikat *„ἐξ οὐρανοῦ"* dem Christus gerade als dem Auferstandenen eignet, eben weil Christus — wie wir bereits (S. 40 f.) festgestellt hatten — als der Auferstandene das geistliche Auferstehungsleben vermittelt [1]). Der Gedanke, daß Christus der Spender des himmlischen Lebens ist, erhält in V. 48 noch eine besondere Wendung: die *ἐπουράνιοι,* d. h. die Auferstandenen, die Erben des geistlichen Auferstehungslebens, gleichen dem *ἐπουράνιος,* d. i. dem Christus, der als *ὁ ἐπουράνιος* [2]) der Repräsentant des himmlischen Lebens ist. Liegt somit der Schwerpunkt von V. 48 in der Beziehung auf das himmlische Leben, dann kann die Gleichung: *οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι* sich nicht bloß auf die Erscheinungsform (den Leib) erstrecken, sondern muß die Totalität dieses himmlischen Lebens: das geistliche Wesen samt seiner Darstellungsform, dem geistlichen Leibe, umfassen. Von dieser Form spricht im besonderen der folgende Vers (49): die Gläubigen werden [3]) das Bild (d. i. die Erscheinungsform) des *ἐπουράνιος,*

[1]) Dieser Annahme würde auch Lütgert trotz seiner obigen These zustimmen, da er an anderer Stelle (S. 222) behauptet: „Unter dem Ereignis, durch das Jesus zum Geist wurde, kann nur seine Auferstehung verstanden sein". Zutreffend faßt Heinrici (S. 498) die Deutung von *ἐξ οὐρανοῦ* zusammen: „Vom Himmel her ist der zweite Mensch demnach als der Repräsentant und Urheber des himmlischen Lebens, also als der Auferstandene". Zu dem gleichen Resultat kommt Feine („Das gesetzesfreie Evgl. des Pls." S. 42 ff.), der auch den weiteren Einwand Schmiedels (S. 203): weil dem Christus die Eigenschaft des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* schon in der Präexistenz (1. Kor. 8, 6, cf. 10, 4. 9) zukommen muß, „ist an Verlegung des *ἐγένετο* 15, 45 in die Auferstehung vollends nicht zu denken", widerlegt.

[2]) *ὁ ἐπουράνιος* muß nach der Bedeutung von *ἐξ οὐρανοῦ* erklärt werden, da V. 48 den Gedanken von V. 47 fortführt.

[3]) Trotz der besser bezeugten Lesart: *φορέσωμεν* ist mit Barm aeth *φορέσομεν* zu lesen, da V. 49 sich unmittelbar an die Verse 47. 48 an-

d. h. einen dem Leibe des Auferstandenen gleichen pneumatischen Leib tragen, wie sie zu ihren Lebzeiten einen dem Leibe des Adam entsprechenden irdischen Körper getragen haben.

Ist demnach in diesem Satze die Antwort des Apostels auf die Zweifelsfrage der Korinther: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* zusammengefaßt, so berücksichtigt V. 50 noch einmal den Anlaß jener Frage, der in der vorgefaßten Meinung bestand, daß der Auferstehungsleib mit dem gegenwärtigen Leibe identisch sein müsse. Diese Anschauung bekämpfend, erklärt der Apostel ausdrücklich, daß die irdische Leiblichkeit, die in *σὰρξ καὶ αἷμα*[1]) ihr Wesen besitzt, Gottes Reich nicht erben kann; denn[2]) die irdische Leiblichkeit, die vergänglich *(φθορά)* ist, und das Reich Gottes, dem Unvergänglichkeit eignet, schließen sich ihrem Wesen nach aus. Unter dieser Voraussetzung drängt sich aber mit Notwendigkeit die Frage auf, welches Schicksal die bei der Parusie noch Lebenden treffen wird, die ja in ihrer gegenwärtigen irdischen Leiblichkeit Gottes Reich nicht zu erben vermögen. Damit sie eine dem Reiche Gottes angemessene Leiblichkeit erhalten, werden die, die bei der Parusie noch am Leben sind, verwandelt[3]). Hiermit ist be-

---

schließt, mithin von dem, was ist und sein wird, nicht aber von dem, was sein soll, redet, also eine Mahnung (= *φορέσωμεν*) nicht enthalten kann; gegen Heinrici S. 500f.

[1]) *σάρξ* und *αἷμα* werden zur Einheit (cf. den Singular *δύναται*) zusammengefaßt und bezeichnen den niederen, vergänglichen (cf. das folgende *φθορά*) Bestandteil des Menschen.

[2]) V. 50b, der parallel zu V. 50a steht, begründet, inwiefern *σὰρξ καὶ αἷμα*, denen *φθορά* in V. 50b korrespondiert, und die *βασιλεία θεοῦ*, der der Begriff *ἀφθαρσία* in V. 50b entspricht, einander ausschließen.

[3]) Der Vers 51: *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* ist zu übersetzen: „wir werden zwar nicht alle sterben, wir werden aber alle verwandelt werden". Geht man genau nach der Wortfolge, so müßte freilich, da *οὐ* stets den ihm folgenden Begriff verneint, übersetzt werden: „alle werden wir zwar nicht entschlafen"; d. h.: niemand von uns wird entschlafen. Indessen müßte nach dieser Übersetzung, da das Subjekt von *κοιμηθησόμεθα* und *ἀλλαγησόμεθα* dem Zusammenhang nach den Apostel und seinen Leserkreis umfaßt, dem Paulus die Gewißheit zugeschrieben

reits gesagt, worin das Wesen und die Wirkung der Verwandlung bestehen. Die Verwandlung kann dem Zusammenhang nach, in dem der Apostel auf sie zu sprechen kommt, nur darin bestehen, daß die bei der Parusie noch Lebenden eine Existenzform erhalten, die der unvergänglichen Art des Reiches Gottes entspricht. Und dies ist die pneumatische Existenzweise, die ihrem Wesen nach unvergänglich (V. 42 vgl. m. V. 44) ist. Die Leiblichkeit der Verwandelten ist also identisch der der Auferweckten: Verwandlung und Auferweckung fallen in ihrer Bedeutung und in

---

werden, daß alle, sowohl er selbst als auch alle seine Leser, bei der Parusie noch am Leben sein werden; diese Gewißheit läßt sich jedoch angesichts der Stellen 1. Kor. 6, 14 und 1. Kor. 11, 30 nicht behaupten. Die zweite Übersetzung ergibt auch dann keinen befriedigenden Sinn, wenn man mit Heinrici (S. 504) als Subjekt von *οὐ κοιμηθησόμεθα* und *ἀλλαγησόμεθα* „Paulus selbst und die Gesamtheit der die Parusie noch Erlebenden“ annähme. Von dieser Annahme aus, die sich darauf stützt, daß Paulus „nach V. 52 *ἀλλαγησόμεθα* lediglich auf die bei der Parusie noch Lebenden bezogen“ hat, interpretiert Heinrici den Vers folgendermaßen: „alle werden wir zwar nicht entschlafen (d. h.: nicht den Sterbeprozeß zu erfahren haben bei der Parusie, um des Auferstehungsleibes teilhaftig zu werden, sondern dabei lebendig bleiben)“. Gegen diese Auslegung ist einzuwenden, daß sie „*κοιμηθησόμεθα*“ vom Sterbeprozeß bei der Parusie versteht und nicht, wie man nach dem Zusammenhang erwarten muß, vom Sterben vor der Parusie; stehen sich doch in diesem Zusammenhang, in dem sich dem Apostel die Frage nach der Leiblichkeit der die Parusie Erlebenden aufdrängt, die bereits vor der Parusie Gestorbenen (V. 48—50) und die bei der Parusie noch Lebenden (V. 51 f) gegenüber. Die erste Übersetzung ist also vorzuziehen, auch wenn sie — entgegen der Wortfolge — das *οὐ* als Verneinung von *πάντες* ansieht. Dazu ist man aber deshalb berechtigt, weil das *πάντες* in gleicher Weise wie *οὐ* betont ist und aus diesem Grunde ausnahmsweise vor seiner Negation stehen kann; cf. Schmiedel S. 204 und Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 2. Aufl. 1902, S. 262 (Herm. Simil. VIII 6, 2; *πάντες οὐ μετενόησαν* d. h. nicht alle . . .). Daß bei der ersten Übersetzung das Subjekt von *ἀλλαγησόμεθα* in V. 51 sowohl die bereits Gestorbenen, einst Auferstehenden, als auch die bei der Parusie noch Lebenden umfaßt, während es sich in V. 52 nur auf die letzteren erstreckt, kann nicht befremden; denn Verwandlung der Lebenden und Auferstehung der Gestorbenen fallen ihrer Bedeutung und ihrem Effekt nach zusammen, und demnach kann eine „Verwandlung“ auch von den bereits Gestorbenen ausgesagt werden.

ihren Wirkungen zusammen. Dieser Tatbestand wird durch die folgenden Verse (V. 52b u. 53) bestätigt. Hier wird nämlich von den Auferweckten gesagt, daß sie als ἄφθαρτοι erscheinen, und in Bezug auf die Verwandlung[1]) heißt es, daß sie eine Bekleidung des Vergänglichen mit Unvergänglichkeit, mit ἀφθαρσία, bedeutet. Diese Verwandlung geschieht in einem verschwindend kleinen Zeitraum: ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, begleitet vom Rufe der letzten Posaune: ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι[2]), der der Weckruf an die schlafenden Toten ist. Und wenn mit Auferstehung und Verwandlung an die Stelle des Sterblichen Unsterblichkeit getreten ist, dann sieht der Apostel das Wort verwirklicht: verschlungen wurde der Tod in Sieg. εἰς νῖκος bedeutet, daß das Leben jetzt endgültig den Sieg über den Tod erlangt hat, dessen Macht von nun an zunichte gemacht, abgetan ist. Diese Vorstellung stimmt zwar in der Sache mit 1. Kor. 15, 26 überein, weicht aber formell insofern von 1. Kor. 15, 26 ab, als in 1. Kor. 15, 54 die Besiegung des Todes unmittelbar mit Auferstehung und Verwandlung gegeben ist, während sie in 1. Kor. 15, 26 als ein besonderer Akt, als Überwindung des ἔσχατος ἐχθρός im Kampf mit den gottfeindlichen Mächten erscheint[3]).

Vergleichen wir die Ausführungen über die Auferstehung in 1. Kor. 15 mit denen des 1. Thessalonicherbriefes (1. Thess. 4, 13—18), so stellt sich in den wesentlichen Punkten eine

---

[1]) Das „δεῖ γάρ . . .“ (V. 53), das die von Gott gewollte Ordnung bezeichnet, erstreckt sich nur auf den Satz: καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα (so Heinrici S. 506; dagegen Bachmann S. 472).

[2]) „ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι“ bezeichnet nicht speziell den letzten von mehreren Posaunenrufen (so Schmiedel S. 204), sondern, wie das folgende eine einmalige Handlung beschreibende „σαλπίσει γάρ“ zeigt, ganz allgemein das letzte Rufen, das Posaunenrufen der letzten Zeit (so: Teichmann S. 24; Heinrici S. 505). Demnach ist es nicht erforderlich, mit Schmiedel (S. 204) die ἐσχάτη σάλπιγξ 1. Kor. 15, 52 von der in 1. Thess. 4, 16 erwähnten σάλπιγξ als einer früheren zu unterscheiden.

[3]) Ebenso Feine „Theologie d. N. T.'s“ S. 498; ähnlich Kabisch S. 162, der zwischen der Besiegung des Todes (1. Kor. 15, 54) und der Vernichtung des Todes (1. Kor. 15, 26) unterscheidet.

Übereinstimmung heraus. Sowohl in 1. Thess. als auch in 1. Kor. gelten die Auferstehung Jesu und der Zusammenschluß der Gläubigen mit Christus als notwendige Voraussetzung für die Auferstehung der Toten. Und zwar ist in beiden Briefen (s. S. 14, 29 u. 33) die Auferweckung Jesu und seiner Gläubigen nicht das Produkt eines immanenten Entwicklungsprozesses, sondern ein schöpferischer Akt der Allmacht Gottes. Der Zeitpunkt der Auferstehung ist mit der Parusie des Herrn gegeben. Wann die Parusie eintreten wird, bleibt in 1. Kor. 15 ebenso unbestimmt wie in 1. Thess. 4. Einen gewissen Anhaltspunkt erhält man aus der Tatsache, daß der Apostel in beiden Briefen die Parusie selbst noch zu erleben meint: in dem *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν* (1. Thess. 4, 15), sowie in dem *καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* (1. Kor. 15, 52) rechnet sich Paulus selbst zu denen, die bei der Parusie am Leben sein werden. Danach scheint es fast, als werde die Mehrzahl der Christen die Parusie noch erleben, während die Auferstehung nur aushilfsweise, ergänzend in Betracht kommt [1]; doch läßt sich dies nicht mit Sicherheit behaupten, wenn man bedenkt, wie zurückhaltend sich der Apostel über diesen fraglichen Punkt äußert. Ja, in 1. Kor. 6, 14 schließt er sich sogar mit denen zusammen, die Gott einst auferwecken wird, wenn auch zuzugeben ist, daß an dieser Stelle *ἡμᾶς* weniger präzisiert steht, als es in Bezug auf *ἡμεῖς* an den Stellen der Fall ist, an denen er die Parusie zu erleben hofft (1. Thess. 4, 15 u. 1. Kor. 15, 52).

Beobachtet man die einzelnen Züge des Vorganges der Parusie, so stimmen beide Ausführungen darin überein, daß der Akt der Parusie vom Schall der Posaune begleitet resp. eingeleitet wird, und daß der Schauplatz des Reiches, das Christus bei seiner Wiederkunft gründet, die Erde ist (cf. 1. Thess. 4, 16 f., s. S. 15, und 1. Kor. 15, 23—28). Daß die Entrückung in die Luft (1. Thess. 4) keine Parallele in 1. Kor. 15 findet, erklärt sich zur Genüge aus dem besonderen Interesse des Apostels bei der Antwort an die Thessalonicher.

---

[1]) Dies behauptet Teichmann S. 52.

Jenen wesentlichen Übereinstimmungen gegenüber wird nun von Teichmann (S. 36, 39, 41, 52 f.) ein grundlegender Unterschied zwischen 1. Thess. und 1. Kor. darin gesehen, daß in 1. Kor. 15 der Begriff der Verwandlung eingeführt wird. Da diese Differenz von Teichmann in Zusammenhang mit der weiteren Entwicklung der paulinischen Pneumalehre, speziell der Ausbildung des Gegensatzes von *σάρξ* und *πνεῦμα* gebracht wird (S. 41, 52 f.), ist es notwendig, Teichmanns Behauptung näher zu prüfen.

Wenn Teichmann (S. 36) daran Anstoß nimmt, daß im 1. Thessalonicherbriefe der mystische Vorgang der Verwandlung nicht erwähnt wird, und wenn er daraus auf ein gänzliches Fehlen dieser Lehre im damaligen Anschauungsmaterial des Apostels schließt, so muß demgegenüber darauf hingewiesen werden, daß die Ausführungen des Apostels über die Auferstehung in 1. Thess. und 1. Kor. aus ganz speziellen, und zwar in beiden Briefen verschiedenen Anlässen hervorgegangen sind. Jener Schluß e silentio ist deshalb nicht zulässig, weil, wie wir nachgewiesen hatten, Paulus in 1. Thess. die Thessalonicher über das Schicksal der Entschlafenen bei der Parusie belehren will und er hierbei keinen Grund hat, auf die Verwandlung der Lebenden zu sprechen zu kommen. Dieses Bedürfnis stellt sich vielmehr erst in 1. Kor. ein, wo Paulus sich im Anschluß an V. 50 (1. Kor. 15, 50) geradezu genötigt sieht (s. S. 45), von der leiblichen Beschaffenheit der bei der Parusie noch Lebenden zu reden und die Verwandlung der Lebenden zu betonen. Mithin ist es durchaus möglich, daß Paulus bereits zur Abfassungszeit des 1. Thessalonicherbriefes eine Verwandlung angenommen hat, auch wenn er sie nicht ausdrücklich in diesem Briefe erwähnt. Diese Möglichkeit wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß erst im 1. Korintherbrief von einem Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* die Rede ist. Nach Teichmann (S. 39 ff.) soll nämlich dieser Gegensatz, der erst in der Zeit zwischen 1. Thess. und 1. Kor. vom Apostel ausgebildet sei, eine vom 1. Thessalonicherbriefe verschiedene Auferstehungsvorstellung und in Verbindung damit die Einführung der Lehre von der Ver-

wandlung bedingt haben (S. 39 ff., 51 f.). „Während in 1. Thess. von einem neuen, besonderen Auferstehungsleib noch nichts zu merken war, sondern deutlich die echt jüdische Vorstellung der Auferstehung des irdischen Leibes durchschimmerte, wird jetzt (d. i. im 1. Korintherbriefe, unter dem Einfluß des Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα) die völlige Vernichtung alles dessen, was zur σάρξ gehört, notwendig“ (S. 53). Und „im Gefolge der veränderten Auferstehungsvorstellung mußte sich die Lehre von der Verwandlung auch der Lebenden einfinden“ (S. 51). Nun ist freilich hieran richtig, daß das Wort σάρξ im 1. Thessalonicherbriefe sich noch nicht findet und daß deshalb der Gegensatz der beiden Prinzipien σάρξ und πνεῦμα noch nicht in der Weise begrifflich formuliert auftreten kann wie in den späteren Briefen. Es muß jedoch in Abrede gestellt werden, daß Paulus erst unter dem Einfluß jenes begrifflich formulierten Gegensatzes zu der in 1. Kor. 15, 50 sich ausprägenden Anschauung: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται und im Gefolge davon zur Lehre von der Verwandlung gekommen ist. Fassen wir den eigentlichen Sinn von 1. Kor. 15, 50 ins Auge, so stellt sich als Überzeugung des Apostels heraus: irdisches, vergängliches Wesen — dazu gehört auch der irdische Leib — und Reich Gottes in seiner Vollendung schließen sich schlechterdings aus. Diese Überzeugung nun vom Widerstreiten des irdischen, vergänglichen Wesens mit der βασιλεία θεοῦ hat dem Apostel auch unabhängig von dem σάρξ = πνεῦμα Gegensatz festgestanden, weil sie sich nicht erst als Produkt theologischer, begrifflicher Formulierung, sondern als eine spezifisch religiöse Grundforderung darstellt, die sich für den Apostel direkt aus der Anschauung von der βασιλεία θεοῦ und den Bedingungen für die Zugehörigkeit zu diesem Reiche ergeben mußte [1]). Das leuchtet ohne weiteres ein, wenn man

---

[1]) Ähnlich behauptet Kabisch (S. 292), wenn auch von anderen Voraussetzungen aus: „Da Paulus in jenem (d. i. 1. Thess.) Brief bereits die Aufrichtung des Reichs in überirdischen Höhen lehrt, ist dies (daß nämlich der irdische Leib in das Gottesreich gelangt) wohl keinesfalls zu denken;

bedenkt, daß die in 1. Kor. 15, 48—50 vorgetragene Anschauung unter dem Eindruck des Herrenwortes Mark. 12, 24 f. steht. Wenn man auch nicht mit Sicherheit der Behauptung von Titius (S. 55) zustimmen kann, daß die Ausführungen des Paulus sich „in direktem Anschluß an Mark. 12, 24 f." bewegen, so läßt sich doch deutlich eine Beeinflussung des paulinischen Denkens durch die Anschauung Jesu, wie sie hinter den Worten Mark. 12, 24 f. steht, konstatieren. Das „*ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς*" (Mark. 12, 25) findet, wie Titius (S. 55; cf. auch S. 16) mit Recht hervorhebt, seine Parallele an dem paulinischen *ἐπουράνιοι*. Die Anschauung Jesu, daß die irdische Leiblichkeit unverträglich mit dem Reich Gottes ist, und daß sie deshalb irgend einer Verwandlung bedarf (cf. *ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), hat der Apostel Paulus sich zu eigen gemacht. Diese Aneignung wird aber nicht erst in der Zeit zwischen dem 1. Thessalonicher- und dem 1. Korintherbrief erfolgt sein, sondern hat vielmehr, da sie sich auf ein Herrenwort zurückführt, sicherlich schon bei Beginn seiner Missionstätigkeit festgestanden. Daß er sich jene Anschauung nicht erst allmählich innerhalb der Entwicklung seines theologischen Denkens angeeignet hat, sondern daß sie ihm als dem Apostel Jesu von vornherein deutlich gewesen ist, stimmt auch ganz zu dem Charakter dieser Lehre, die sich bei Jesus und — weil in seinem Gefolge — auch bei Paulus als ein religiöses Postulat und als unabhängig von theologischer Deduktion erweist. Noch von einer anderen Seite läßt sich Teichmanns Ansicht, daß in 1. Thess. der „reine Auferstehungsgedanke", d. h. der Gedanke der Auferstehung mit irdischen Leibern (S. 36, 39, 52) vorliegt, anfechten. Teichmann setzt diesen Auferstehungsgedanken in Parallele zu der im Judentum weit verbreiteten Vorstellung, nach der die Gestorbenen mit irdischen Leibern auferstehen (S. 37 ff.). Dieser Gleichsetzung paulinischer und jüdischer Vorstellungen ist jedoch die Tatsache entgegenzuhalten, daß bei Paulus be-

---

denn zu allgemein war man damals bereits der Ansicht, daß eine andere, als die Erdensubstanz dazu gehöre, um in jenen luftigen Höhen zu weilen."

4*

reits in 1. Thess. (cf. unsere Exegese von 1. Thess. 4, 16) der Zusammenschluß mit der Person des Auferstandenen (cf. *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) [1]) als notwendige Voraussetzung der Auferstehung erscheint und daß dadurch die paulinische Vorstellung von der jüdischen wesentlich abrückt. Dieser Zusammenschluß der Gläubigen mit Christus, die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn wird bei Paulus stets pneumatisch gedacht, und zwar in der Weise, daß die Lebensgemeinschaft mit Christus als eine völlige Parallele zur Geistbegabung erscheint [2]). Nun wird zwar in den Thessalonicherbriefen nicht ausdrücklich gesagt, daß diese Lebensgemeinschaft pneumatischen Charakter hat und daß Christus, der die Lebensgemeinschaft vermittelt, selbst *πνεῦμα* ist. Wohl aber wird bereits in den Thessalonicherbriefen mit Nachdruck das *πνεῦμα* als die Kraft des neuen Lebens, als das den Menschen religiös und sittlich erneuernde Prinzip zur Geltung gebracht [3]). Und weil nun in diesen Briefen die gleichen religiös-sittlichen Wirkungen, die vom *πνεῦμα* ausgesagt werden, auch von der Lebensgemeinschaft mit Christus gelten [4]), sind wir berechtigt, diese Lebensgemeinschaft pneumatisch zu denken; wird doch auch in den übrigen Briefen, wenn von der Gemeinschaft mit Christus die gleichen religiös-sittlichen Kräfte wie vom *πνεῦμα* abgeleitet werden, die Gemeinschaft mit Christus pneumatisch vorgestellt. Ist mithin der Zusammenschluß der Gläubigen

---

[1]) B. Weiß' Behauptung (§ 62 c), daß in den Thessalonicherbriefen „noch völlig die Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo fehlt, auf welcher im späteren paulinischen System das neue Leben des Christen ruht", muß doch angesichts der Stellen: 1. Thess. 3, 8; 5, 12. 18; 2. Thess. 3, 4 bestritten werden. Vergleiche ferner 1. Thess. 4, 17, wo als das Ziel religiöser Sehnsucht die volle Lebensgemeinschaft mit dem Herrn (*σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*) bezeichnet wird. Demnach ist Feines Ergebnis („Das gesetzesfreie Evgl. d. Pls." S. 181) zuzustimmen: „Schon in den Thess. . . . ist die Gemeinschaft mit Christus das Lebenselement der Gläubigen, auch in sittlicher Beziehung."

[2]) Cf. besonders Röm. 8, 9. 10, wo *πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν* als gleichbedeutend mit *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* steht.

[3]) Cf. 1. Thess. 1, 6; 4, 8 und 2. Thess. 2, 13; vgl. hierzu B. Weiß § 62 d; Sokolowski 6; Feine („Das gesetzesfreie Evgl. d. Pls.") S. 181.

[4]) Siehe oben S. 52, Anm. 1 und besonders die dort zitierten Stellen: 1. Thess. 3, 8; 5, 12. 18 und 2. Thess. 3, 4.

mit Christus bereits in den Thessalonicherbriefen pneumatischer Art, so muß auch die vollkommene Gemeinschaft mit dem Herrn, die 1. Thess. 4, 17 als religiöses Ziel erscheint, pneumatischen Charakter tragen. Dann aber wird der Apostel dieses zukünftige Leben in einer Existenzform gedacht haben, die der pneumatischen Art der Verbindung mit Christus entsprach; er würde, wenn er hier Grund gehabt hätte, sich über diesen Punkt zu äußern, eine pneumatische Daseinsweise, einen geistlichen Leib für die zukünftige vollkommene Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen (1. Thess. 4, 17) angenommen haben. Teichmanns Behauptung, Paulus setze in 1. Thess. eine Auferstehung mit irdischen Leibern voraus, kann also nicht als wahrscheinlich gelten [1]). Für Teichmanns Auffassung kann auch 1. Thess. 5, 23 nicht angeführt werden, woraus folgen solle, daß Geist, Seele und Leib (d. i. der irdische Leib) am Tage der Parusie erhalten bleiben. Aus diesem Verse läßt sich lediglich folgern, daß der Leib heilig gehalten werden soll, weil das *σῶμα*, wie für die gegenwärtige Zeit, so auch für das zukünftige mit der Parusie beginnende Leben des Christen positive Bedeutung hat. 1. Thess. 5, 23 steht somit in seiner Aussage über das *σῶμα* auf gleicher Stufe wie die Ausführung 1. Kor. 6, 13 ff. Und wie hier in 1. Kor. 6, 13 ff. nicht etwa daran gedacht ist, daß der irdische Leib aufersteht, so wenig braucht dies in 1. Thess. 5, 23 der Fall zu sein. Da wir aus 1. Thess. 5, 23 selbst keinen sicheren Aufschluß erhalten, so werden wir in dieser Frage auf 1. Kor. 6, 13 ff. verwiesen, wo Paulus jedenfalls die posi-

---

[1]) Wenn Teichmann (S. 52) meint, „zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem in ihn hineingelangenden *πνεῦμα* 4, 8“ (d. i. 1. Thess. 4, 8) bestehe „kein Gegensatz“ und deshalb könne „der irdische Leib gerade so gut Träger für das *πνεῦμα* sein, wie irgend ein anderer“, so scheint es danach, als ob in den Thessalonicherbriefen nur von einem in den Menschen hineingelangenden *πνεῦμα* die Rede sei. Es handelt sich jedoch bereits hier um eine pneumatische Lebensgemeinschaft mit Christus, die den Menschen religiös-sittlich umgestaltet und ihn dadurch von seinem früheren Leben grundsätzlich trennt. Diese Gemeinschaft fordert dann zu ihrer zukünftigen vollkommenen Ausprägung (1. Thess. 4, 17) notwendig auch eine ihrer Art entsprechende Existenzform.

tive Bedeutung, die er dem *σῶμα* des Christen beimißt, nicht im Sinne des Fortbestehens des irdischen Körpers (nach der Auferstehung) faßt.

Demnach sind wir in keiner Weise genötigt, für den 1. Thessalonicherbrief den Gedanken einer Auferstehung mit irdischen Leibern vorauszusetzen und für den 1. Korintherbrief eine vom 1. Thessalonicherbrief verschiedene Auferstehungsvorstellung, in deren Gefolge sich erst der Begriff der Verwandlung einstellte, anzunehmen. Vielmehr zeigte eine Prüfung der Argumente Teichmanns, daß die Ausführungen von 1. Thess. und 1. Kor. durchaus zusammenstimmen. Die Auferstehungsvorstellung ist von dem in 1. Kor. auftretenden Gegensatz: *σάρξ* und *πνεῦμα* nicht alteriert; die Pneumalehre hat also die Auferstehungsvorstellung in 1. Kor., verglichen mit der des 1. Thess., nicht verändert.

Weiterhin wird nun aber auf Grund einer bestimmten Exegese von 2. Kor. 5 behauptet, die Pneumalehre habe in der Zeit zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief die ursprüngliche Auferstehungshoffnung des Apostels stark modifiziert, ja sie im Grunde annulliert. Nach 2. Kor. 5, 1—10 soll Paulus nämlich in jener Zeit zu der Gewißheit gekommen sein, daß unmittelbar nach dem Tode die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe erfolge. Mit dieser Gewißheit sei dann der Begriff der Totenauferstehung beseitigt und die Parusie ihrer eigentlichen Bedeutung entwertet. Damit sei aber an Stelle der ursprünglichen, auf jüdischem Gemeindeglauben wurzelnden Eschatologie endgültig die pneumatische Gedankenreihe getreten, die ohne Reflexion auf Parusie und Totenauferstehung („mit völligem Absehen von Parusie und Zwischenzustand“: Pfleiderer „Paulinismus“[1] S. 261) es ermögliche, daß der Gläubige unmittelbar nach seinem Tode in lebensvoller Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn stehe[1]). Da

---

[1]) Für sofortige Bekleidung mit dem Herrlichkeitsleibe treten ein: O. Pfleiderer „Paulinismus[1]“ S. 260f., „Das Urchristentum[2]“ I, S. 231ff.; Schmiedel S. 236ff.; Teichmann S. 57ff.; E. Sokolowski S. 5, 217; Feine „Theolog. d. N. T.'s“ S. 499; R. Kabisch S. 296f., 302ff., der jedoch zur

der Rechtsgrund für diese Behauptung in 2. Kor. 5, 1—10 liegen soll, so empfiehlt sich eine eingehende exegetische Prüfung dieser Stelle.

Die Ausführung 2. Kor. 5, 1 ff. erläutert den in Kap. 4, 16—18 vorherrschenden Gedanken in Form einer Begründung; warum der Apostel und seine Begleiter in allen Kämpfen und Mühen nicht ermatten, sondern in der Gewißheit zukünftiger Herrlichkeit weiterarbeiten (4, 16 ff.), wird durch *οἴδαμεν γάρ* (5, 1 ff.) begründet. Das *γάρ* (5, 1) begründet also nicht sowohl V. 18c, wie Schmiedel (S. 236) anzunehmen geneigt ist, als vielmehr den in 4, 16—18 dominierenden Gedanken des „*οὐκ ἐγκακοῦμεν*" (16). Paulus und seine Begleiter [1]) sind deshalb so standhaft in den Drangsalen und aufreibenden Leiden ihres Berufes, weil sie die Gewißheit haben, daß sie auch im Falle des infolge steter Drangsale eintretenden Todes [2]) *(ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ)* nicht zunichte gemacht werden, sondern daß ihrer ein himmlischer Leib [3]) zur Bekleidung wartet *(οἰκοδομὴν*

Auslegung der betreffenden Stellen: 2. Kor. 5, Phil. 1, 21. 23, Phil. 3, 10f. die Einschränkung macht, daß Paulus „dort nur von seiner eigenen Person und der seiner Begleiter" rede (S. 296f.; cf. S. 303f.: Paulus nimmt „diese frühere Auferstehung nur für sich und bzw. für etwaige Schicksalsgenossen in Anspruch"). Ebenso wie Kabisch: H. J. Holtzmann „Lehrb. der Ntstl. Thlg." II, S. 193. Dagegen: B. Weiß § 96d, Anm. 3; § 97a; § 99a; A. Titius S. 60ff.; E. Kühl „über 2. Kor. 5, 1—10"; Bachmann S. 235ff.

[1]) Bezieht sich somit das Subjekt von *ἐγκακοῦμεν* zunächst auf Paulus und seine Mitarbeiter, so haben doch die Aussagen V. 1—5 und besonders V. 10 durchaus allgemeinen Charakter, so daß sich die Behauptung nicht aufrecht erhalten läßt, Paulus nähme hier für sich und seine Begleiter eine „Gnadenprärogative" (dagegen: Schmiedel S. 239 und Kühl S. 5) in Anspruch.

[2]) Weil das *καταλυθῇ* als Folge der in Kap. 4 erwähnten Leiden und Mühen erscheint, ist es vom Tode vor der Parusie zu verstehen und nicht auf die Verwandlung bei der Parusie zu beziehen, bei der ja das *καταλυθῇ* nicht infolge der Leiden, sondern infolge der Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe eintreten würde (cf. Kühl S. 7; Schmiedel S. 238, Heinrici S. 132). Paulus zieht also hier die Möglichkeit in Betracht, daß er die Parusie nicht mehr erlebt.

[3]) Daß die Worte *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον* ... sich auf den himmlischen Leib beziehen, wird freilich von

ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Der Satz: *ἐάν . . . καταλυθῇ* zeigt demnach (s. Anm. 2 auf S. 55) die Möglichkeit an, daß Paulus und seine Mitarbeiter bereits vor der Parusie sterben. „*ἐάν*" steht also in konditionalem Sinne und darf nicht als Zeitbestimmung aufgefaßt werden, die Paulus durch *ὅταν* (dazu durch *ἕξομεν,* statt *ἔχομεν,* im Nachsatz) ausgedrückt hätte. Dann aber darf aus V. 1 in keiner Weise auf den Zeitpunkt geschlossen werden, in dem die Überkleidung mit dem himmlischen Leibe erfolgen soll; es läßt sich aus V. 1 nicht folgern, daß im Falle des

---

Hofmann („der zweite Brief Pauli an die Korinther" 2. Aufl. 1877, S. 122 ff.) bestritten. Hofmann vertritt die Auffassung, daß jene Worte analog dem paulinischen Gedanken „von einem himmlischen Jerusalem" (Gal. 4, 26; vgl. Hebr. 12, 22) oder „von einem im Himmel befindlichen Staate" (Phil. 3, 20) zu deuten sind, und gelangt somit zu einer originellen und beachtenswerten Auslegung des V. 1. Das *ἔχομεν* ist (S. 123) von einem wirklichen Haben zu verstehen; mithin ist in V. 1 der Gedanke ausgedrückt, „daß der Christ für den Fall, wenn sein irdisches Haus, der Leib, in welchem er auf Erden zeltet, abgebrochen wird, im Himmel eine Wohnung zu haben gewiß ist, welche zwar nicht in einem neuen Leibe besteht, wohl aber den seines Leibes Verlustigen ganz anders zu beherbergen geeignet ist, als ein irdisches Haus den im Leibe Lebenden, da es nicht das Gemächte geschöpflicher Hände und unvergänglich ist." Indessen spricht gegen diese Auffassung, daß der Gegensatz zu *οἰκία τοῦ σκήνους* (V. 1 a) — dem irdischen Leibe — es erfordert, unter *οἰκοδομήν* . . . wiederum einen Leib, und zwar den himmlischen Leib zu verstehen (so Schmiedel S. 237; Heinrici S. 133 u. 135; Bachmann S. 217). Da ferner *οἰκοδομήν* . . . durch das V. 2 folgende *οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* — womit auch nach Hofmann (S. 125) nur der himmlische Leib gemeint sein kann — verdeutlicht wird (so Bachmann S. 217; Schmiedel S. 237), muß *οἰκοδομήν* . . . V. 1 im Sinne des himmlischen Leibes gedeutet werden. Hofmanns Einwand, der Ausdruck *οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον* könne im Hinblick auf „das im Gegensatze zum irdischen Leibe unpassende Beiwort *ἀχειροποίητος*" nicht „einen neuen Leib" bezeichnen, ist doch wohl nicht stichhaltig. Denn das Epitheton *ἀχειροποίητος,* das freilich nicht zur Sache paßt, ist mit Rücksicht auf das Bild gewählt; und zwar ergab sich dieses Beiwort dem Apostel in ungezwungener Weise, da er „eben vorher bereits den irdischen Leib unter dem Bilde eines *σκῆνος,* mithin einer *οἰκία χειροποίητος* dargestellt hatte, so daß ihm nun kraft des Gegensatzes der himmlische Leib als *οἰκία ἀχειροποίητος* vor Augen stand" (Heinrici S. 135; ähnlich Bachmann S. 218).

Todes vor der Parusie den Entschlafenen unmittelbar nach dem Tode der himmlische Leib zuteil wird. Vielmehr bezeichnet ἔχομεν lediglich die Gewißheit, daß die Entschlafenen einen pneumatischen Leib erlangen werden; kraft dieser Gewißheit können die Christen in allen Kämpfen und Nöten getrost ausharren[1]).

Die einleitenden Worte des V. 1: *οἴδαμεν γάρ* scheinen eher für die Annahme zu sprechen, daß Paulus auch hier in 2. Kor. 5 der Meinung gewesen ist, die Überkleidung mit dem Himmelsleib erfolge erst bei der Parusie. Denn mit *οἴδαμεν γάρ*[2]) weist er zweifellos auf eine den Korinthern gewisse, feststehende Tatsache hin. Dann aber erscheint es als ausgeschlossen, daß er den Korinthern in einem mit *οἴδαμεν γάρ* eingeführten Satze etwas sagen will, das zu den früheren eingehenden und zugleich deutlichen Ausführungen über die Totenauferstehung bei der Parusie (1. Kor. 15) sich in direkten Widerspruch setzt[3]). Hätte Paulus die in 1. Kor. 15 vorgetragenen Anschauungen hier bewußtermaßen den Korinthern gegenüber modifizieren wollen[4]), so wäre dies sicherlich — zumal wenn man die Bedeutung seiner Lehre von der Auferstehung in Betracht zieht — in einer klaren und unmißverständlichen Weise, nicht aber in der V. 1 vorliegenden Form geschehen[5]). Gibt also V. 1 uns keinen genauen Auf-

---

[1]) Cf. Bachmann S. 220: „Wir haben ein Haus, ganz unangesehen die Frage, wann wir es beziehen".

[2]) Siehe Anm. 1 auf S. 55, wonach das Subjekt von *οἴδαμεν* sich nicht allein auf Paulus und seine Begleiter bezieht, sondern allgemeiner zu fassen ist, sich also auch auf die Korinther erstreckt.

[3]) So behauptet Teichmann S. 63: „Den Korinthern sagt Paulus hier etwas Neues".

[4]) So Schmiedel: ... „während es durchaus zweckvoll ist, die noch 1, 15 geteilte Voraussetzung, daß alle vor der Parusie Sterbenden *γυμνοί* würden, durch die Undenkbarkeit einer *γυμνότης* nach einem *ἐπενδύσ.* zu überwinden" (S. 239).

[5]) Cf. hierzu auch Titius S. 61: „Es ist völlig undenkbar, daß Paulus sich eine bewußte Veränderung an einem so grundlegenden Punkte, wie es die Totenauferstehung bei der Parusie ist, auf Grund subjektiver Wünsche oder logischer Konsequenzen erlaubt hätte. Dafür bedurfte es

schluß über die Frage, wann der Eintritt in die himmlische Behausung stattfinden wird, so müssen wir dies aus V. 2—4 zu ermitteln suchen. Und zwar läßt sich aus V. 2—4 erkennen, daß Paulus trotz des V. 1 gesetzten Falles *(ἐάν ... καταλυϑῇ)* das Verlangen kundgibt, noch im irdischen Leibe die Parusie zu erleben, und daß im Falle eines Todes (d. i.: vor der Parusie) die Bekleidung mit dem Himmelsleib nicht unmittelbar nach dem Sterben eintritt.

γάρ (V. 2) steht hier nicht im begründenden, sondern erläuternden Sinne. Da die Bedeutung des vor *γάρ* stehenden *καί* abhängig ist von dem Verständnis des *ἐν τούτῳ,* so empfiehlt es sich nicht, *καί* zunächst zu bestimmen; wir werden vielmehr zuerst nach dem Sinne des *ἐν τούτῳ* zu fragen haben. Für Kühl, der vorerst die Beziehung des *καί* (zu *ἐν τούτῳ)* und seine Bedeutung (= selbst, sogar) feststellt, ergibt sich dann als Folge, daß *ἐν τούτῳ* für *ἐν τούτῳ τῷ σκήνει* steht[1]) — eine Ergänzung, die wir gerade ablehnen müssen. Wenn auch der Parallelismus zu V. 4 *(καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν)* dazu veranlassen könnte, *„τῷ σκήνει“* zu *ἐν τούτῳ* (V. 2) zu ergänzen, so entscheidet doch dagegen, daß eine Rückbeziehung des *ἐν τούτῳ* (V. 2) auf *τοῦ σκήνους* (V. 1) nicht stattfinden kann, da *τοῦ σκήνους* Gen. epexeg. zu *οἰκία* ist und mithin von *οἰκία* als dem Hauptbegriff des vorhergehenden Satzes *„ἐν ταύτῃ“* gefordert wird. Ferner wäre, da *τοῦ σκήνους* nicht unmittelbar dem *ἐν τούτῳ* vorhergeht, vielmehr zwischen *σκήνους* und *ἐν τούτῳ* noch ein zweites Glied tritt, nicht *ἐν τούτῳ,* sondern *ἐν ἐκείνῳ* zu erwarten[2]). *ἐν τούτῳ* ist demnach nicht zu ergänzen durch *τῷ σκήνει,* sondern ist entweder durch „deshalb“ oder „darüber“, „darob“ zu übersetzen. Letztere Übersetzung („darüber“, „darob“) würde *ἐν τούτῳ* als Gegenstand auffassen,

---

für ihn der Gewißheit, eine besondere Enthüllung des Herrn zu besitzen (Gal. 1, 12), wovon unser Text keine Spur zeigt.“

[1]) Kühl S. 9: „Daraus ergibt sich dann ohne weiteres, daß zu *ἐν τούτῳ* zu ergänzen ist: *τῷ σκήνει*“.

[2]) Cf. Bachmann S. 220, der zu dem letzteren Punkte auf Rm. 6, 21; 11, 23; 1. Kor. 9, 25; 15, 11; 2. Kor. 8, 9. 14 verweist, und Heinrici S. 138.

auf den das *στενάζειν* gerichtet ist[1]) (cf. Blaß „Grammatik" § 38, 2; bei Verben des Affekts bezeichnet *ἐν* mit dem Dativ das Objekt; so Luk. 10, 20; Röm. 5, 3). Da aber *ἐν τούτῳ* (= darob) alsdann auf das Nachfolgende zu beziehen wäre, V. 2 jedoch durch *γάρ* auf den vorhergehenden Vers zurückweist, ist die Übersetzung „deshalb" vorzuziehen[2]). Das *καί* ist nicht mit *ἐν τούτῳ* zu verbinden[3]), da alsdann sich der Sinn ergäbe, daß noch ein anderer, ein zweiter Anlaß außer dem genannten das Seufzen hervorriefe. Von einem weiteren Grund zum Seufzen redet jedoch unser Text nicht. *καί* ist demnach nicht auf ein einzelnes Wort, sondern auf den ganzen Satz zu beziehen, was nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch von „*καὶ γάρ*" auch angängig ist (cf. Blaß § 78, 6). Bei dieser Beziehung braucht „*καὶ γάρ*" nicht etwa zu der Bedeutung des lateinischen „etenim" verflüchtigt zu werden, wie Kühl S. 8 behauptet, der letzteren Sprachgebrauch (= etenim) für das Neue Testament mit Recht[4]) ablehnt. *καί* behält vielmehr bei dieser Beziehung durchaus die Bedeutung von „a u c h", wenn man bedenkt, daß mit dem *στενάζομεν* in V. 2 etwas ausgesprochen werden soll, das der in V. 1 behaupteten zuversichtlichen Gewißheit des zukünftigen Besitzes einer himmlischen Leiblichkeit zwar völlig entspricht, das aber dieser Gewißheit gegenüber doch ein neues, ja zunächst befremdendes, auffallendes Moment enthält. Man erwartet unmittelbar nach der in V. 1 hervorgehobenen freudigen Zuversicht nicht ein *στενάζειν;* das *στενάζειν* tritt demgemäß als etwas völlig Neues in die Fortführung des Gedankens von

---

[1]) So Bachmann S. 220 f., der *ἐν τούτῳ* mit *στενάζομεν* verbindet und auf das Nachfolgende bezieht.

[2]) *ἐν τούτῳ* ist nicht, wie Teichmann (S. 62) will, auf den Vordersatz des V. 1: *ἐάν ... καταλυθῇ* (*ἐν τούτῳ* = dabei, „beim Sterben") zurückzubeziehen, sondern auf die im Nachsatz des V. 1 betonte Gewißheit des Besitzes einer himmlischen Leiblichkeit.

[3]) So Hofmann „Der Schriftbeweis" II, 2, S. 441.

[4]) Cf. Blaß § 78, 6, der auch für die Stellen 1. Kor. 5, 7; 11, 9; 12, 13, in denen man den Gebrauch des lateinischen etenim gefunden hat, die Bedeutung von *καί* = a u c h in Anspruch nimmt.

V. 1 hinein. Bestimmt man so das Verhältnis von *στενάζομεν* zu V. 1, so muß *καί* im Sinne von „auch“ oder richtiger: „sogar“ gefaßt werden. Es ist demnach zu übersetzen: „denn deshalb seufzen wir sogar ...“. Der Gegenstand, auf den das Seufzen sich richtet, wird durch den Satz: *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες* bestimmt. Das Seufzen erhält also durch das Verlangen, die himmlische Behausung „darüber anzuziehen“ seine inhaltliche Bestimmtheit. Daß hier zwei verschiedene, nicht miteinander harmonisierende Bilder („Haus“ und „anziehen“) verschmolzen werden, kann nicht befremden, da es dem Apostel geläufig ist, das Erlangen des himmlischen Leibes unter dem Bilde der Bekleidung, des Anziehens (cf. 1. Kor. 15, 53) vorzustellen und da, wie sich herausstellen wird, in V. 2 ein neuer Gedanke eingeführt wird, der den Übergang in ein anderes Bild genügend erklärt. Auf welchen Zeitpunkt dieses Sehnen (*ἐπιποθοῦντες*), dieses Verlangen eigentlich gerichtet ist, geht aus der Bedeutung des *ἐπενδύσασθαι* hervor. *ἐπενδύσασθαι* heißt: darüber anziehen; die Vorstellung des „Darüberanziehens“ schließt in sich, daß die Betreffenden im Besitz eines Kleides, eines *ἔνδυμα*, sind, zu dem die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe als *ἐπένδυμα* hinzutritt. Wird aber von vornherein mit dem Besitz eines Kleides, d. i. des irdischen Leibes gerechnet, worüber das neue Kleid, d. i. der himmlische Leib angezogen wird, so ist deutlich, daß der Apostel sich danach sehnt, noch im Besitz des irdischen Leibes mit dem pneumatischen Leibe bekleidet zu werden. Damit ist als Zeitpunkt des *ἐπενδύσασθαι* die Parusie bestimmt; Paulus sehnt sich also danach, die Parusie zu erleben, um als noch Lebender des himmlischen Leibes teilhaftig zu werden. Wird diese Sehnsucht erfüllt, so wird damit die in V. 1a gesetzte Möglichkeit: *ἐάν ... καταλυθῇ* umgangen; das *ἐπενδύσασθαι* tritt zu der Annahme in V. 1a insofern in Gegensatz, als mit dem *ἐπενδύσασθαι* das Sterben vor der Parusie ausgeschlossen wird. Diese Auffassung des *ἐπενδύσασθαι*, zufolge der das Sterben vor der Parusie (*ἐάν ... καταλυθῇ* V. 1) und das *ἐπενδύσασθαι* (V. 2) sich einander ausschließen, wird durch V. 4b bestätigt:

ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι [1]). In diesem Satze (V. 4 b) werden zwei Möglichkeiten, unter denen der Abschluß der irdischen Lebensdauer stattfinden kann, in Betracht gezogen. Und zwar stehen diese beiden Möglichkeiten in einem disjunktiven Verhältnis: entweder kommt es — unter Ausschluß des ἐπενδύσασθαι — zu einem ἐκδύσασθαι, oder es geschieht — unter Vermeidung des ἐκδύσασθαι — ein ἐπενδύσασθαι. Kommt es zu einem ἐκδύσασθαι, so schwindet damit das ἔνδυμα, auf Grund dessen (des ἔνδυμα) lediglich von einem ἐπενδύσασθαι die Rede sein kann. Wird jedoch das ἐκδύσασθαι vermieden, so ist das ἔνδυμα vorhanden, das die notwendige Bedingung für das ἐπενδύσασθαι bildet; es kann also zu einem ἐπενδύσασθαι kommen. Bilden somit ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι zwei sich einander ausschließende Möglichkeiten, dann läßt sich aus diesem Verhältnis auch der Zeitpunkt für das ἐπενδύσασθαι bestimmen, sobald man die Bedeutung des ἐκδύσασθαι festgestellt hat. ἐκδύσασθαι ist vom Ausziehen des irdischen Leibes, mithin vom leiblichen Tode zu verstehen; sollen nun leiblicher Tod (ἐκδύσασθαι) und ἐπενδύσασθαι sich einander ausschließen, so muß das ἐπενδύσασθαι noch zu irdischen Lebzeiten vor sich gehen. Erfahren aber die Gläubigen das ἐπενδύσασθαι noch während ihres irdischen Lebens, so wird das ἐπενδύσασθαι nach des Apostels früheren Aussagen (1. Kor. 15, 51 f.) mit dem Zeitpunkt der Parusie zu verbinden sein [2]). Demnach zielt in dem Satz V. 4: ἐφ' ᾧ

---

[1]) Cf. zum folgenden die treffliche Ausführung von Titius S. 61: „V. 4 statuiert einen bestimmten Gegensatz zwischen dem ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι, so daß nur eins von beiden möglich ist; entweder findet ein ἐκδύσασθαι statt — dann kann es kein ἐπενδύσασθαι mehr geben, da ja das ἔνδυμα fehlt, sondern nur ein neues ἐνδύσασθαι — oder ein ἐκδύσασθαι findet nicht statt, es bleibt also der Zustand des ἐνδεδυμένον εἶναι bestehen, und deshalb kann ein ἐπενδύσασθαι stattfinden. Nun besteht aber das ἐκδύσασθαι zweifellos im leiblichen Tode, sofern hier dem Menschen das Gewand des Leibes ausgezogen wird. Leiblicher Tod und ἐπενδύσασθαι bilden also unvereinbare Gegensätze. Findet aber das ἐπενδύσασθαι bei leiblichem Leben statt, so fällt jeder Grund weg, es von dem Zeitpunkt der Parusie (1. Kor. 15, 51 f.) zu lösen."

[2]) Damit ist die Exegese Schmiedels S. 238: „Nach dem Zusammen-

οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι der Wunsch des Apostels darauf ab, daß er die Parusie und damit eine Überkleidung mit dem himmlischen Leibe noch zu irdischen Lebzeiten erleben möge. Nur so wird das *ἐκδύσασθαι*, das Ausziehen des irdischen Gewandes im Tode, das einen dem Apostel so peinvollen Zustand der Leiblosigkeit, des Nacktseins (cf. V. 3) herbeiführt, vermieden [1]). Die Furcht vor diesem Zustand des Nacktseins, der — falls der Tod vor der Parusie eintritt — vom Zeitpunkt dieses leiblichen Todes bis zur kommenden Parusie währen würde, preßt dem Apostel die Seufzer aus (*στενάζομεν βαρούμενοι* V. 4) und läßt ihn das sehnende Verlangen (*στενάζομεν . . . ἐπιποθοῦντες* V. 2) äußern, noch im irdischen Leben der Parusie und somit der Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe teilhaftig zu werden.

---

hang mit 2—4 denkt Paulus nur an Tod vor der Parusie und will für diesen Fall sagen, wie er die Leiblosigkeit vermieden zu sehen hofft" (ähnlich Teichmann S. 62: der Apostel will „auseinandersetzen, wie wir bei unserem Tode dieses im Himmel bereits vorhandenen Leibes teilhaftig werden") abgelehnt; ebenso die Folgerung, die Schmiedel S. 239 zieht: „Beim Tod vor der Parusie erwartet P. sonach sofortige Überkleidung mit dem neuen Leibe". Bei dieser Auslegung kommt der Gegensatz, der zwischen dem *ἐκδύσασθαι* (leiblicher Tod) und dem *ἐπενδύσασθαι* besteht, nicht zur Geltung. Will jene Exegese (Schmiedels) mit dem *ἐκδύσασθαι* nicht in Zwiespalt kommen, dann ist sie, wie Titius mit Recht betont, gezwungen, anzunehmen, „die Überkleidung sei als logisches prius im Moment des Todes gegenüber dem logischen posterius des *ἐκδύσασθαι* gedacht" (Titius S. 61). Diese Annahme gerät aber mit den Worten: *ἵνα καταποθῇ* . . . (V. 4c) in Widerspruch. Denn wenn das Schwinden der irdischen Leiblichkeit infolge des *ἐκδύσασθαι*, des Todes, eintritt, so kann unmöglich von einem „Verschlungenwerden" des Sterblichen vom Leben (*ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*) geredet werden. Ferner liegt in Schmiedels Auslegung selbst ein gewisser Widerspruch. Denn wenn (nach Schmiedel) der Apostel in V. 1 die volle Zuversicht äußert, im Falle des Todes vor der Parusie sofort mit dem pneumatischen Leibe bekleidet zu werden, so ist es angesichts jener Gewißheit doch unverständlich, daß er dann noch über einen Moment der Leiblosigkeit beim Tode reflektiert oder gar sich darum sorgt; cf. hierzu auch Kühl S. 12.

[1]) So auch Bachmann S. 231: „Der Ausgang aus der irdischen Leiblichkeit soll nicht durch Eintritt in die Leiblosigkeit, sondern durch unmittelbare Versetzung in die Himmelsleiblichkeit geschehen."

Wenden wir uns von hier aus wieder zu V. 2 zurück, so ist nunmehr (durch V. 4b) bestätigt, daß in V. 2: „denn deshalb seufzen wir sogar im Verlangen, unsere himmlische Behausung darüber anzuziehen“ von einem Seufzen des sehnenden Verlangens nach der Parusie und nach der Überkleidung mit dem Himmelsleib geredet wird, die noch im irdischen Leben eintreten soll. Somit wird der Gedanke von V. 1 insofern in V. 2 fortgeführt und ergänzt, als V. 2 ausspricht, wie die Überzeugung von dem Besitz einer himmlischen Leiblichkeit sich im Empfinden des Apostels widerspiegelt, welche Richtungen des Wollens und Verlangens sein Gemütszustand infolge jenes objektiven Tatbestandes erhält. Diese Sehnsucht nach unmittelbarer Überkleidung noch zu irdischen Lebzeiten hat aber nur dann Sinn und Zweck, wenn durch das *ἐπενδύσασθαι* tatsächlich der vom Apostel gefürchtete leiblose Zustand, das Nacktsein, das im Falle des leiblichen Todes ja eintreten würde, ausgeschlossen wird. Diesen Tatbestand, daß durch das *ἐπενδύσασθαι* die *γυμνότης* wirklich ausgeschaltet ist, vergegenwärtigt sich Paulus in V. 3: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.* Die hypothetische Form: *εἴγε καί* . . . dient ihm dazu, sich der Unmöglichkeit einer *γυμνότης* zu vergewissern [1]). Von dieser Gedankenfolge aus ist es geboten, das *καί* in V. 3 zu *εἴγε* (nicht zu *ἐνδυσάμενοι*) zu beziehen und es in der Bedeutung von „wirklich“ als einen die Partikel *εἴγε* verstärkenden Zusatz zu fassen (cf. Gal. 3, 4). Denn dieses: „wenn dann wirklich“ entspricht am besten dem oben dargelegten Zweck des V. 3 [2]). Weiter-

---

[1]) Da *εἴγε* mit stärkerer Bestimmtheit als *εἴπερ* auf eine Bedingung (Tatsache) Bezug nimmt (Blaß § 78, 2) und es an unserer Stelle gerade auf eine ganz bestimmte Zuversicht ankommt, ziehen wir die Lesart: *εἴγε* (ℵCKLP) der anderen *εἴπερ* (BDEFG) vor; letztere ist auch weniger gut bezeugt.

[2]) Zu *εἴγε* beziehen *καί*: Heinrici S. 139; Holtzmann S. 198; Schmiedel S. 237; anders Kühl, der (S. 16) *καί* mit *ἐνδυσάμενοι* verbindet und annimmt, daß Paulus „mit *καί* das, was die Christen in und mit dem Vorgang des *ἐνδύσασθαι* erreicht haben werden, mit ihrem gegenwärtigen Zustand in Vergleich“ stellt. — Bachmanns Einwand S. 226, Anm. 1, unsere Auffassung von V. 3: »wenn wir dann wirklich, nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden«, enthalte eine „tautologische Selbst-

hin entscheidet jener Gedankenzusammenhang von V. 2 und 3 auch darüber, ob wir in V. 3 *ἐνδυσάμενοι* oder *ἐκδυσάμενοι* zu lesen haben[1]). Zielt nämlich des Apostels Interesse in V. 3 darauf ab, sich zu verdeutlichen, daß durch das *ἐπενδύσασθαι* die *γυμνότης* ausgeschlossen wird, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir *ἐ ν δυσάμενοι* (= nachdem wir angezogen haben werden, werden wir nicht nackt erfunden werden) zu lesen haben. Dieses *ἐνδυσάμενοι* hat, weil es vor einem Futurum steht, die Bedeutung eines futurum exactum: nachdem wir angezogen haben werden. Keinesfalls darf *ἐνδυσάμενοι* adjektivisch verstanden werden, so daß es „als syntaktisch dem *οὐ γυμνοί* koordiniert, also als prädikatives Partizipium zu *εὑρεθησόμεθα* genommen werden" (so Bachmann S. 226) müßte (*ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοί* = als bekleidete und nicht als nackte). Denn diese adjektivische Bedeutung kann niemals bei einem Ptc. Aor., sondern nur bei einem Ptc. Perf. (= *ἐνδεδυμένοι*) in Betracht kommen. *ἐνδυσάμενοι* darf mithin nicht zum Prädikat (*οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*), sondern muß zum Subjekt gezogen werden. Wird in der angeführten Weise V. 3 interpretiert (= „wenn wir dann wirklich, nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden"), so fügt sich V. 3 als notwendiges Glied in die oben dargelegte Gedankenfolge ein[2]). V. 3 gibt dann die Voraussetzung

---

verständlichkeit", erledigt sich, wenn man den oben gegebenen Gedankenzusammenhang von V. 2 und 3 festhält. Paulus will eben in V. 3 sich verdeutlichen, was er durch das *ἐπενδύσασθαι* tatsächlich erreicht: die Vermeidung der *γυμνότης*.

[1]) Da die beiden Lesarten gleich gut bezeugt sind, sind wir genötigt, aus dem Sinn der Stelle heraus die Entscheidung zu treffen.

[2]) Mit meiner Auffassung von V. 3 setze ich mich in Widerspruch zu Hofmann, nach dessen Auslegung (S. 127) *ἐνδυσάμενοι* „in dem, was der Apostel sonst Christum anziehen nennt", besteht. Indem Hofmann *ἐνδυσάμενοι* und *οὐ γυμνοί* einander koordiniert und mit beiden Aussagen gleicherweise das *εὑρεθησόμεθα* verbindet, ergibt sich für ihn folgende Interpretation von V. 3: „Das Drüberanziehen unserer vom Himmel her kommenden Behausung erscheint an die Bedingung geknüpft, daß wir auch, indem dies nämlich die ihm entsprechende Voraussetzung ist, als solche werden erfunden werden, die (sc.: Christum) angezogen haben, nicht nackt sind". Gegen diese Deutung spricht jedoch der Umstand, daß *ἐνδυσάμενοι* ohne

(Vermeidung der *γυμνότης*) an, unter der allein das Seufzen (V. 2) nach unmittelbarer, noch im irdischen Leben stattfindender Überkleidung Sinn und Zweck hat und leitet damit zugleich zu V. 4 über, in dem der Apostel jenes Seufzen ausdrücklich damit begründet, daß durch das *ἐπενδύσασθαι* das *ἐκδύσασθαι* und die mit letzterem verbundene gefürchtete *γυμνότης* ausgeschlossen werden. Während also V. 2 nur einfach die Tatsache des Seufzens nach dem *ἐπενδύσασθαι* hervorhebt, enthält V. 4 — nachdem V. 3 in hypothetischer Form bereits darauf hingewiesen hat, daß durch das *ἐπενδύσασθαι* das *γυμνὸν εἶναι* umgangen wird — den eigentlichen Grund zu jenem Seufzen (die Furcht vor der *γυμνότης*) und nennt den Erfolg, der durch das unmittelbare *ἐπενδύσασθαι* erzielt wird: das Ausbleiben des *ἐκδύσασθαι* (des leiblichen Todes) und also auch der *γυμνότης*. Ferner wird V. 2 insofern noch ergänzt, als das Subjekt, das die Seufzer ausstößt, durch „*καὶ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει*“ näher bestimmt wird; es wird betont, daß das Seufzen bei denen, die noch *ἐν τῷ σκήνει*, d. h. im irdischen Leibe sind, stattfindet: denn auch als die, die sich im Zelte befinden, seufzen wir ... Das *γάρ* (V. 4) steht zu V. 2 im erläuternden, nicht im begründenden Sinne. Der Grund des Seufzens wird durch *βαρούμενοι* bestimmt, durch eine „Bedrücktheit“, die wiederum durch das folgende *ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν* ...[1] näher begründet wird. Mithin ist V. 4

Nennung eines besonderen Objektes (wie z. B. *Χριστόν*) von den Lesern nicht im Sinne von „Christum anziehen“ verstanden werden konnte, da *ἐνδύσασθαι* V. 3 von zwei Versen (2 u. 4) eingerahmt ist, in denen von der Bekleidung mit dem himmlischen Leibe gesprochen wird (cf. Bachmann S. 227). Ferner muß man bedenken, daß *ἐνδύσασθαι* nicht etwa bloß mit dem Objekt *Χριστόν* (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) verbunden wird, sondern auch von der Überkleidung der Lebenden bei der Parusie (cf. 1. Kor. 15, 53; s. ob. S. 47), mithin gleichbedeutend mit *ἐπενδύσασθαι* gebraucht wird und in dieser Bedeutung den korinthischen Lesern (cf. die eben genannte Stelle 1. Kor. 15, 53) bekannt war. Daß der Apostel hier in V. 3 „*ἐνδυσάμενοι*“ (und nicht „*ἐπενδυσάμενοι*“) schreibt, kann nicht befremden, „weil als Gegensatz zu *γυμνοί* das einfache *ἐνδυσ.* genügt“ (Schmiedel S. 237).

[1]) *ἐφ' ᾧ* steht gleich *ἐπὶ τούτῳ ὅτι;* cf. Röm. 5, 12, Phil. 3, 12. Das *βαρούμενοι* von den Drangsalen des Lebens (cf. 2. Kor. 4, 7 ff.) zu verstehen,

zu übersetzen: „Und auch als die, die sich im Zelte befinden, seufzen wir in Bedrückung, weil wir nicht ausziehen, sondern darüberanziehen wollen, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben.“ Der Zusatz in V. 4: *καὶ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει*, der das Subjekt des Seufzens näher charakterisiert, hat seinen bestimmten Grund. Nach V. 2 lag es nämlich nahe zu fragen: warum findet denn ein Seufzen nach einer unmittelbaren noch zu irdischen Lebzeiten eintretenden Überkleidung statt, da man ja im Besitze einer Behausung, eines *σκῆνος*, ist? Dieser Frage wird der Apostel gerecht, indem er in V. 4 den eigentlichen Anlaß jenes Seufzens nach dem sofortigen *ἐπενδύσασθαι*: die Furcht vor der *γυμνότης* durchblicken läßt. Ist dies aber der eigentliche Grund des *στενάζειν*, so müssen wir notwendigerweise auch als diejenigen, die *ἐν τῷ σκήνει* sind, also sich des Besitzes einer Behausung freuen, seufzen; denn obwohl[1]) man im Besitze eines *σκῆνος* ist, besteht doch die Furcht vor der *γυμνότης*, die mit dem leiblichen Tode, durch das *ἐκδύσασθαι*, eintreten würde. Auf

---

liegt an unserer Stelle kein Anlaß vor; ebenso ist es ausgeschlossen, den Ursprung, d. i. den Grund des *βαρούμενοι* in dem *σκῆνος* zu suchen (so Klöpper in „Jahrb. f. deutsche Thlg.“ 1862 S. 41: „Die unvollkommene, hinfällige Natur unserer irdischen Wanderwohnung bringt es mit sich, daß der Bewohner derselben den mannigfachsten Mühseligkeiten, Leiden und Beschwerden ausgesetzt ist, die ihm Seufzer auspressen“); denn nach V. 2 wurzelt das *στενάζειν* in dem Verlangen nach dem *ἐπενδύσασθαι*, wogegen dann das *βαρούμενοι* (= Bedrücktheit durch das *σκῆνος*) eine andersartige Ursache darstellen würde, die der Apostel, hätte er sie einführen wollen, sicherlich energischer zum Ausdruck gebracht hätte. Findet somit das *βαρούμενοι* weder in den Lasten des Lebens noch in der Bedrückung durch das *σκῆνος* seine inhaltliche Bestimmtheit oder seine Begründung, so haben wir uns an das folgende *ἐφ' ᾧ* zu halten und dieses durch „weil“ wiederzugeben. Damit ist die Übersetzung von *ἐφ' ᾧ* durch quapropter (= unter welcher Voraussetzung), die Klöpper im Gefolge seiner von uns abgewiesenen Auffassung des *βαρούμενοι* vertritt, abgelehnt. Diese Übersetzung würde das *ἐφ' ᾧ*... als Folge und nicht als Begründung des *στενάζειν βαρούμενοι* auffassen; nach einer Begründung aber suchen wir gerade und finden diese in *ἐφ' ᾧ* = weil.

[1]) Die Partizipialkonstruktion: *καὶ οἱ ὄντες*... ist also — dies ergibt der Sinn der Stelle — konzessiv aufzulösen: obwohl wir im Zelte (Leibe) sind.

dieses Moment, daß trotz des Besitzes eines *σκῆνος* — aus Furcht vor der *γυμνότης* — das Seufzen nach der unmittelbaren Überkleidung besteht, will der das Subjekt des Seufzens näher bestimmende Zusatz: *καὶ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* hinweisen.

Findet das *ἐπενδύσασθαι* statt, so wird damit der Wunsch des Apostels erfüllt, daß „das Sterbliche vom Leben verschlungen werde". Unter diesem „Verschlungenwerden" haben wir — gemäß unserer Auslegung von V. 2—4 — die noch zu irdischen Lebzeiten, bei der Parusie stattfindende Überkleidung mit dem Himmelsleib zu verstehen. Wenn auch der Apostel sich in V. 1 vergewissert hat, daß er unter allen Umständen eine himmlische Behausung erlangen wird, so sehnt er sich doch nach der Erfüllung jenes Wunsches (V. 4 c), eben weil hierdurch — dies zeigte die Exegese von V. 2—4 — das *ἐκδύσασθαι*, die *γυμνότης*, vermieden wird und weil sich somit das *καταποθῆναι* gegenüber der in V. 1 geäußerten Gewißheit als erstrebens- und begehrenswerter darstellt[1]. Daß er aber so sehnsüchtig nach dem *ἐπενδύσασθαι* zu verlangen sich getraut, geht nicht etwa aus einem willkürlichen Begehren hervor, sondern hat darin seinen Grund, daß er sich zu eben diesem *ἐπενδύσασθαι* (*εἰς αὐτὸ τοῦτο* = eben dazu)[2]

[1]) Cf. Kühl S. 14: „Was er, um dieses Druckes (d. i. „Furcht vor einem andauernden Nacktsein") ledig zu werden, sehnsüchtig zu erhoffen wagt, ist etwas unvergleichlich Höheres im Verhältnis zu dem, dessen er im Falle seines Todes nach V. 1 unbedingt sicher ist."

[2]) *εἰς αὐτὸ τοῦτο* ist (mit Klöpper S. 37; Heinrici S. 148; Schmiedel S. 238; Kühl S. 15) auf das vorhergehende *ἐπενδύσασθαι* zu beziehen. Wird doch V. 2—4 von dem Verlangen, das *ἐπενδύσασθαι* zu erleben beherrscht; das *εἰς αὐτὸ τοῦτο* in V. 4 c, das offenbar auf den ihm unmittelbar vorhergehenden Gedanken zurückweist, muß also auf dieses *ἐπενδύσασθαι* Bezug nehmen. Demnach geht es nicht an, in *εἰς αὐτὸ τοῦτο* den Hinweis auf „das Allgemeine der zukünftigen Anwartschaft . . ., das Gelangen in die Herrlichkeit des Himmelsleibes überhaupt" (so Bachmann S. 232) zu sehen. — *εἰς αὐτὸ τοῦτο* lediglich auf das Seufzen zu beziehen (so Bengel S. 688: „ad hoc ipsum, sc. ut suspiremus. Röm. 8, 23") ist unzulässig; denn alsdann müßte *τοῦ πνεύματος* durch „spiritus suspiria operantis" (Bengel ibid.) interpretiert werden, was nicht dazu paßt, daß der Geist hier als *ἀρραβών* bezeichnet wird (cf. Heinrici S. 148).

von Gott, der ihm das Unterpfand des Geistes gegeben hat, in den Stand gesetzt weiß. Der ihm von Gott verliehene Geist bildet das Unterpfand dafür, daß er bestimmt hoffen darf, es werde im Falle der noch zu seinen irdischen Lebzeiten stattfindenden Parusie zu einem unmittelbaren *ἐπενδύσασθαι* und damit zum *καταποθῆναι*, zum Verschlungenwerden des Sterblichen durch den Himmelsleib, kommen. Somit ist das Verlangen nach jenem *ἐπενδύσασθαι* kein subjektives Begehren, sondern findet in der Tatsache des Geistesbesitzes seine objektive Begründung [1]), sofern dieser — falls

---

[1]) Nach Schmiedel (S. 239) soll aus V. 5 folgen, daß das *ἐπενδύσασθαι* sich auf alle Christen erstreckt. „Denn soll 5b kein müßiger Zusatz sein, so ist es die Geistverleihung, die zum *ἐπενδύσασθαι* befähigt. Den Geist aber besitzen auch solche, welche vor der Parusie sterben." Wir sahen jedoch, daß bei unserer Auffassung des *ἐπενδύσασθαι* der V. 5 sich durchaus in den Gedankenzusammenhang eingliederte: das Verlangen nach dem *ἐπενδύσασθαι* ist kein haltloses Wünschen, sondern findet seinen objektiven Grund in der Tatsache des Geistesbesitzes, die es ermöglicht und den Geistesträger dazu befähigt, daß es im Falle der noch zu irdischen Lebzeiten eintretenden Parusie zu einem *ἐπενδύσασθαι*, zu einem unmittelbaren *καταποθῆναι* des irdischen Leibes durch den himmlischen Leib kommt. Dient somit dem Apostel der Hinweis auf den Geistesbesitz dazu, die innere Gewißheit zu geben, daß — falls man die Parusie noch im irdischen Leibe erlebt — ein unmittelbares *ἐπενδύσασθαι (καταποθῆναι)* eintritt, so wird V. 5 völlig verständlich, und nichts nötigt dazu, aus der Tatsache des allgemeinen (d. i. allen Christen gemeinsamen) Geistesbesitzes zu folgern, daß das *ἐπενδύσασθαι* „auf alle Christen" auszudehnen sei. Der Apostel konnte ja, wenn er das *ἐπενδύσασθαι* (das bei den die Parusie noch Erlebenden stattfindet) in inneren Zusammenhang mit dem Geist setzte, diesen Gedanken gar nicht anders zum Ausdruck bringen als dadurch, daß er auf den Geistesbesitz, der eben allen Christen gemeinsam ist, hinwies. Freilich, wenn mit V. 5 gesagt werden sollte, daß alle, die im Besitze des Geistes sind, — bedingungslos — zum *ἐπενδύσασθαι* bestimmt sind, so müßte mit Schmiedel das *ἐπενδύσασθαι* auf alle Christen ausgedehnt werden. Jedoch will V. 5 (im Anschluß an das sehnsüchtige Verlangen nach der Parusie und dem *ἐπενδύσασθαι*) nur den objektiven Grund (Geistesbesitz) dafür angeben, daß — falls die Parusie noch zu irdischen Lebzeiten stattfindet — ein unmittelbares *ἐπενδύσασθαι* des Himmelsleibes über den alten Leib sich vollzieht: die, welche die Parusie im irdischen Leibe erleben, sind infolge des Geistesbesitzes dafür qualifiziert, ein sofortiges *ἐπενδύσασθαι (καταποθῆναι)* zu erfahren. Ferner ist zu beachten, daß der allgemeinere

die Parusie noch zu irdischen Lebzeiten eintritt — ein sofortiges *ἐπενδύσασθαι* verbürgt. Der Geist ist ja das Lebensprinzip des künftigen Herrlichkeitsleibes (1. Kor. 15, 44 ff.; Phil. 3, 21) und findet in diesem das endgültige Ziel seiner Betätigung. Beginnt aber die Wirksamkeit des Geistes, sofern er Besitz des Christen geworden ist, schon in diesem Leben und nimmt in immer wachsendem Maße zu, so läßt sich mit Recht erwarten, daß jenes Ziel seiner Betätigung, das bei der Endvollendung, der Parusie, eintritt, sich an denen, die die Parusie noch erleben, in einem unmittelbaren, die vorangegangene Betätigung nur noch zu Ende führenden Akte verwirklicht: mithin verbürgt der Besitz des Geistes den bei der Parusie noch Lebenden ein sofortiges *ἐπενδύσασθαι*.

Mit diesem Hinweis auf den Geistesbesitz nimmt der Gedankengang des Apostels eine allgemeinere Wendung[1]) an. Gewinnt doch V. 5 zugleich Bedeutung für V. 1 und zeigt doch das in V. 6 folgende *πάντοτε*[2]), daß der Apostel nicht nur auf das sehnsüchtige Verlangen nach der Parusie und dem unmittelbaren *ἐπενδύσασθαι* (V. 2—4), sondern auch auf die in V. 1 geäußerte Möglichkeit (das „*ἐάν . . . καταλυθῇ*") reflektiert. Durch *οὖν* wird V. 6 an V. 5 angeschlossen und stellt sich als Folgerung aus V. 5 dar. Allerdings nicht in dem Sinn, daß zu „*θαρροῦντες οὖν*" zu ergänzen wäre: „*ὅτι*

Charakter, den V. 5 mit seinem Hinweis auf den Geistesbesitz trägt und der Schmiedel zu seiner Deutung des *ἐπενδύσασθαι* auf alle Christen veranlaßt, hinlänglich seinen Grund darin findet, daß V. 5 zugleich für V. 1 Bedeutung hat. Wohl nimmt V. 5 zunächst nur Bezug auf V. 4, doch erleidet, wie Kühl S. 18 zutreffend hervorhebt, die Aussage des V. 5 „zugleich eine Anwendung auf V. 1; denn die in V. 2 und V. 4 ausgesprochene Erwartung stellte sich lediglich als eine Steigerung der in V. 1 zum Ausdruck gebrachten Glaubensgewißheit dar, bewegte sich aber im übrigen auf derselben Linie" (Kühl S. 18 f.). Auch aus den auf V. 5 folgenden Gedanken (cf. das *πάντοτε* V. 6) geht hervor, daß des Apostels Augenmerk zugleich noch auf V. 1 gerichtet ist.

[1]) Siehe Anm. 1 auf S. 68 f.

[2]) Siehe Anm. 1 auf S. 68 f. und cf. Kühl S. 18 f.

οὐκ ἐκδυσόμεθα, ἀλλ' ἐπενδυσ." [1]). Wird diese Ergänzung bereits durch unsere Auffassung des *ἐπενδύσασθαι* ausgeschlossen (siehe Anmerk. 1 auf S. 70), so verbieten ferner der allgemeinere Charakter des V. 5 und das mit *θαρροῦντες* verbundene *πάντοτε* (V. 6) ein derartiges spezielles Zurückbeziehen auf die Gegenüberstellung des *οὐκ ἐκδύσασθαι* und des *ἐπενδύσασθαι* (in V. 4). Vielmehr enthält das *πάντοτε* im Anschluß an die Bedeutung, die V. 5 zugleich für V. 1 hat, neben der Beziehung auf das eventuell eintretende *ἐπενδύσασθαι* deutlich eine Reflexion auf die in V. 1 zum Ausdruck gebrachte Eventualität: „*ἐάν* ... *καταλυθῇ*". Das *πάντοτε*, das am besten zu paraphrasieren ist durch: „allezeit und unter allen Umständen" (so Kühl S. 19), begreift also die beiden Möglichkeiten des Sterbens vor der Parusie und des Erlebnisses der Parusie — die Möglichkeiten des *ἐκδύσασθαι* und des *ἐπενδύσασθαι* — in sich. Bezüglich beider Fälle ist der Apostel von einer vollen Zuversicht getragen: *θαρροῦντες οὖν πάντοτε*; er ist „allezeit und unter allen Umständen" getrost, sei es, daß er ein *ἐκδύσασθαι* oder sei es, daß er ein *ἐπενδύσασθαι* erfährt; ist doch der Gläubige infolge des gegenwärtigen Geistesbesitzes in jedem Falle einer himmlischen Leiblichkeit gewiß. Diese Gewißheit, von der der Apostel in Bezug auf jede der beiden Möglichkeiten beseelt ist, legt ihm den freudigen und sicheren Ausdruck: *θαρροῦντες* in den Mund; an die Stelle des *στενάζειν*, des

[1]) So Schmiedel S. 240: „*εἰδότες* 6 und *εὐδοκοῦμεν* 8 fordern für *θαρρ* ... die Ergänzung: *ὅτι οὐκ ἐκδυσόμεθα, ἀλλ' ἐπενδυσ.* Diese Zuversicht führt in Verbindung mit dem Bewußtsein, wie fern man auf Erden vom Herrn sei, zu dem Entschluß, vielmehr *ἐκδημ. κτλ.*" Jene Ergänzung Schmiedels wird nach unserer Auffassung des *ἐπενδύσασθαι* ausgeschlossen. Findet nämlich das *ἐπενδύσασθαι* bei der Parusie, und zwar an denen, die die Parusie noch erleben, statt, so kann in Bezug auf die Parusie und das *ἐπενδύσασθαι* nur von einem sehnenden Verlangen, einem *στενάζειν*, nicht aber von einem *θαρρεῖν* die Rede sein. Das *θαρροῦντες* hat nur dann einen Sinn, wenn es ganz allgemein besagen soll, daß die Stimmung des Apostels „unter allen Umständen" (cf. das *πάντοτε*) — mag nun ein *ἐπενδύσασθαι* oder ein Sterben vor der Parusie stattfinden — froh und zuversichtlich ist.

sehnenden Verlangens nach dem ἐπενδύσασθαι (unter Vermeidung des ἐκδύσασθαι) ist das θαρρεῖν getreten, das sich nicht ängstlich bloß an die eine Möglichkeit (Eintritt des ἐπενδύσασθαι) klammert, sondern getrost auch der in V. 1 geäußerten Eventualität (Eintritt des Sterbens vor der Parusie, des ἐάν ... καταλυθῇ, des ἐκδύσασθαι) ins Auge schaut und ihr gegenüber ebenfalls von einer freudigen, zuversichtlichen Gewißheit (nicht bloß von einem „οἴδαμεν" V. 1) einer pneumatischen Leiblichkeit zeugt[1]). Mit dem θαρροῦντες οὖν πάντοτε ist nun ein bedeutsamer Abschluß im Gedankengang gegeben; denn auf Grund dieser frohen Zuversicht vermag Paulus die beiden Möglichkeiten, von denen er zunächst (V. 2—4) einer bei weitem den Vorzug gegeben hatte, als völlig gleichwertig zu beurteilen. Erst wenn ein neues, für die weitere Beurteilung jener Eventualitäten entscheidendes Moment hinzuträte, würde über den nunmehr (V. 6a: θαρροῦντες οὖν πάντοτε) gewonnenen Standpunkt hinausgegangen und damit ein Gedankenfortschritt angezeigt werden. Dieser Fortschritt wird durch die Bemerkung: καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου und die Parenthese: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους[2]) eingeleitet. Jene Bemerkung: καὶ εἰδότες ... ἀπὸ τοῦ κυρίου (V. 6), die in der Parenthese (V. 7) ihre nähere Erklärung findet, führt in die Betrachtungsweise des Apostels ein neues Moment ein und begründet damit das Werturteil über die beiden Möglichkeiten, zu dem er in V. 8 endgültig kommt. Da er sich nämlich bewußt wird, daß er im irdischen Leibesleben, während eines ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι, räumlich von seinem Herrn getrennt ist, zieht er es vor, zu sterben (ἐκδη-

---

[1]) Cf. Bachmann S. 233: „Dem Seufzen, wozu es den Menschen innerlich drängen mag, stellt V. 5 gegenüber, was Gott objektiv wirkt und tut, und daran ringt sich die Seele los von ihren Seufzern und ihren Wünschen."

[2]) V. 6—8 stellen einen Anakoluth dar, wozu wohl die Parenthese V 7 den Anlaß gegeben hat; es „wäre vermieden, wenn θαρροῦμεν δὲ καί fehlte" (so Schmiedel S. 238; ebenso Heinrici S. 149; Bachmann S. 233 Kühl S. 19).

μῆσαι ἐκ τοῦ σώματος), um auf diese Weise in unmittelbare Gemeinschaft mit Christus zu gelangen (*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*). Damit hat also Paulus von dem sehnenden Verlangen, noch zu irdischen Lebzeiten die Parusie und damit das *ἐπενδύσασθαι* zu erleben, entschieden Abstand genommen und sich für die andere Eventualität entschieden, die ihm anfänglich Furcht und Bangen eingeflößt hatte: zu sterben; bringt ihn doch der Tod in eine nicht mehr, wie in diesem Leben, räumlich getrennte Gemeinschaft mit seinem Herrn. Daß der Apostel hier tatsächlich — im Gegensatz zu dem früher geäußerten Verlangen nach dem *ἐπενδύσασθαι* — zu sterben wünscht, daß er also mit dem: *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* nach etwas völlig anderem als nach dem *ἐπενδύσασθαι* verlangt, wird besonders aus dem gegensätzlichen Verhältnis deutlich, in dem das *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* (= im irdischen Leibesleben sich befinden) einerseits und das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (= ausheimisch aus dem Leibe werden = sterben) andererseits stehen.

Nun wird allerdings von Schmiedel (S. 239) behauptet, daß *ἐπενδύσασθαι* V. 2. 4 und *ἐκδημῆσαι* V. 8 dasselbe bezeichnen. Schmiedel stützt diese Behauptung auf das *οὖν* V. 6, „das aus der durch 5 eigens gesicherten Gewißheit des *ἐπενδύσασθαι* nur das Resultat zieht“ (Schmiedel S. 239). Demgegenüber gilt das, was wir bereits an anderer Stelle (siehe Anmerk. 1 auf S. 68 und s. S. 69f.) gegen Schmiedel behauptet haben. V. 5 hatte sich uns ja nicht allein als objektive Begründung des *ἐπενδύσασθαι* herausgestellt, sondern hatte zugleich für V. 1 Bedeutung gewonnen (siehe Anmerk. 1 auf S. 68); dies wurde auch durch das in V. 6 folgende *πάντοτε* bestätigt, wobei deutlich auf die in V. 1 geäußerte Eventualität reflektiert wurde. Demnach ist es unrichtig, gestützt auf V. 5 und das folgende *οὖν* anzunehmen, Paulus könne in V. 8 nur jene Möglichkeit des *ἐπενδύσασθαι* im Auge haben; es ist also durchaus nicht notwendig, das *ἐπενδύσασθαι* und das *ἐκδημῆσαι* in der Sache zusammenfallen zu lassen. Vielmehr müssen wir, wie schon oben bemerkt wurde, die sachliche Bedeutung des *ἐκδημῆσαι* aus dem Gegensatz, in

welchem es zu *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* steht, feststellen [1]). Der Zustand des irdischen Lebens, der durch *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* charakterisiert wird, hört auf, sobald das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* eintritt [2]). Unter *ἐκδημῆσαι* kann also nur „ausheimisch werden", „sterben" verstanden werden. Dann aber erscheint es als ausgeschlossen, mit diesem präzisen negativ formulierten Gedanken, zumal da er im Gegensatz zu dem „Sein im Leibe" (*ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι*) steht, den Inhalt des *ἐπενδύσασθαι*, der Bekleidung mit dem himmlischen Leibe, zu verbinden. Nicht das *ἐπενδύσασθαι*, sondern vielmehr der vom Apostel bereits angewandte terminus *ἐκδύσασθαι*, den wir im Sinne des leiblichen Todes (= sterben) interpretiert hatten, eignet sich dazu, der Sache nach mit dem *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* auf gleiche Linie gerückt zu werden [3]). Setzen wir aber *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* und *ἐκδύσασθαι* gleich, so verbietet es sich von selbst, *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* mit *ἐπενδύσασθαι* der Bedeutung nach zusammenfallen zu lassen; denn *ἐκδύσασθαι* und *ἐπενδύσασθαι* stehen, wie wir gesehen hatten, in einem sich einander ausschließenden Gegensatz; dasselbe disjunktive Verhältnis muß also auch in Bezug auf *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* und *ἐπενδύσασθαι* gelten. Unsere Auffassung des *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* wird ferner durch das *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον* bestätigt. V. 6—8 zeigen nämlich, daß der Apostel zwei Eventualitäten: den mit dem *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* anhebenden Zustand und den Zustand des *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* nach ihrem Wert zu bestimmen sucht, um sich für eine von beiden zu entscheiden, was durch *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον* geschieht. Wenn nun nach genauem Abwerten des mit dem *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* beginnenden Zustandes einerseits und des Zustandes des *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* andererseits die Entscheidung zu-

---

[1]) Übrigens stimmt Schmiedel (S. 239) unter der Voraussetzung, daß sich V. 2. 4 auf die Parusie beziehe, ausdrücklich unserer Unterscheidung des *ἐκδημῆσαι* von dem *ἐπενδύσασθαι* zu.

[2]) *ἐκδημῆσαι* ist Aor. ingr. und drückt also den Anfang des „ausheimisch sein" aus (= ausheimisch werden).

[3]) So Heinrici S. 151; Kühl S. 21; Bachmann S. 235.

gunsten des „ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος“ ausfällt, so wird schwerlich dieses ἐκδημῆσαι mit dem ἐπενδύσασθαι zu identifizieren sein; denn nach V. 2—4 hatte sich der Apostel so verlangend nach dem ἐπενδύσασθαι gesehnt, daß man es geradezu als unnötig empfinden müßte, wenn Paulus nun noch einmal sagen wollte, daß er sich für ein ἐπενδύσασθαι entschiede. Beachtet man das drängend seufzende Verlangen (V. 2—4) nach dem ἐπενδύσασθαι, so ist weder ein Abwerten des ἐπενδύσασθαι = ἐκδημῆσαι gegenüber dem ἐνδημεῖν, noch eine besondere Entscheidung für das ἐπενδύσασθαι = ἐκδημῆσαι zu erwarten: bei einer Gleichsetzung des ἐκδημῆσαι mit dem ἐπενδύσασθαι ist es etwas durchaus Selbstverständliches, daß er das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος gegenüber dem ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι wählt; die Entscheidung ist ja längst (V. 2—4) durch das seufzende Sehnen nach dem ἐπενδύσασθαι getroffen [1]). Will man also vermeiden, daß der Apostel hier (V. 8) etwas Selbstverständliches sagt, so muß man auf eine Gleichsetzung des ἐκδημῆσαι mit ἐπενδύσασθαι verzichten [2]). Man muß vielmehr durch εὐδοκοῦμεν μᾶλλον angezeigt sein lassen, daß Paulus in dem Zusammenhange V. 6—8, innerhalb dessen ein neues Moment (V. 6 u. 7: εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες . . . οὐ διὰ εἴδους) in die ganze Betrachtungsweise des Apostels hinzutritt, trotz des früheren (V. 2—4) Verlangens nach der noch zu Lebzeiten (bei der Parusie) stattfindenden Bekleidung mit dem Himmelsleib nunmehr etwas völlig anderes wünscht: zu sterben, um dadurch in unmittelbare Gemeinschaft mit Christus zu gelangen. Worin dieser immerhin krasse Umschwung seines Denkens und seiner Stimmung begründet ist, ist leicht einzu-

---

[1]) Ähnlich Kühl S. 22.

[2]) Für unsere Argumentation hat es nichts zu bedeuten, ob man in dem Satze: εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι . . . das μᾶλλον zu ἐκδημῆσαι zieht (so Schmiedel S. 238) oder ob man es mit εὐδοκοῦμεν verbindet (= lieber wollen, vorziehen; so Kühl S. 21) oder ob man ihm gleich seiner Stellung so auch eine Beziehung zwischen εὐδοκοῦμεν und dem ἐκδημῆσαι anweist (so Bachmann S. 234). Hier kommt es lediglich darauf an, daß Paulus in V. 6—8 ein vergleichendes Abwerten zwischen dem ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος und dem ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι anstellt und daß er dabei die Entscheidung zugunsten des ἐκδημῆσαι trifft.

sehen, sobald man das Motiv in Betracht zieht, das den Apostel früher (V. 2—4) mit Besorgnis vor dem ἐκδημῆσαι = ἐκδύσαϑαι = sterben erfüllt hatte. Es war die Furcht vor der mit dem leiblichen Tode eintretenden γυμνότης, die ihn ängstlich auf den Wunsch bedacht sein ließ, unter allen Umständen den Tod und den ihm folgenden Zustand der γυμνότης zu vermeiden. Deshalb sehnte er so verlangend sich darnach, noch zu irdischen Lebzeiten die Parusie des Herrn zu erleben und so noch während des „ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι" eine unmittelbare Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe zu erfahren. Während er aber somit in V. 2—4 das Sterben, das ἐκδύσασϑαι (= ἐκδημῆσαι) in einseitiger Weise als einen Verlust, als einen Übergang in eine niedrigere, unwürdige Lebensform ansieht, wird ihm in V. 6—8 unter Hinzuziehung eines neuen Momentes deutlich, daß der Tod ihm doch etwas bringt, das er jetzt — während eines ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι — noch schmerzlich vermissen muß: die unmittelbarste, nicht mehr bloß durch den Glauben vermittelte, sondern im wirklichen Schauen bestehende Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn. Als er sich dessen bewußt (V. 6: εἰδότες ὅτι . . .) wird, zögert er nicht mehr, das ἐκδημῆσαι, das Sterben, dem ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι, dem Harren auf die Parusie und auf die sofortige Überkleidung, vorzuziehen, obwohl bei letzterem die γυμνότης umgangen wird; denn gegenüber der Furcht vor dem Zustand der γυμνότης, der notwendig einem vor der Parusie eintretenden Tode folgt, beherrscht ihn allzugewaltig das Verlangen, aus der Sphäre des Glaubens, aus einer noch unvollkommenen Christusgemeinschaft in die Sphäre der Erscheinung, in die allernächste Gemeinschaft mit Christus, die in einem Schauen von Auge zu Auge ihren Inhalt hat, zu gelangen. Wohl bringt also der Tod ihm einen Verlust; führt er doch hinein in den verabscheuten Zustand der γυμνότης; aber er bringt zugleich einen unvergleichlich höheren Gewinn, der ihm während eines ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι nie beschieden sein kann[1]). Erklärt sich somit der Umschwung

[1]) Treffend faßt Kühl S. 22 das Resultat der Exegese von V. 6—8 dahin zusammen: „nach V. 6 legt . . . bei seinem Abwägen der Apostel

der Stimmung und des Urteils des Apostels in ungezwungener Weise, so wird man schwerlich die Tatsache dieses Umschwunges gegen die Richtigkeit der vorliegenden Exegese von V. 1—8 einwenden können. Ist es doch durchaus natürlich und in der lebendigen Art des Apostels zu schreiben, wie sie besonders auch im 2. Korintherbriefe sich findet, begründet, daß ein einseitig in den Vordergrund gerücktes Motiv eine Stimmung herbeiführt, die bald darauf bei genauem allseitigen Erwägen wieder überwunden wird und anderen Urteilen und Stimmungen Platz macht.

Weshalb der Apostel zu dem Urteil kommt, daß er während des irdischen Lebenswandels immer noch — und sei es auch nur räumlich — getrennt vom Herrn ist, begründet er in der Parenthese V. 7: *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.* Mit *διὰ* drückt der Apostel das Gebiet aus, durch das das *περιπατεῖν* hindurchführt [1]). Während die *πίστις* das Gebiet für den irdischen Lebenswandel ist, stellt *εἶδος* das Gebiet dar, durch das der zukünftige Wandel hindurch geht. *εἶδος* ist nicht mit „Schauen" wiederzugeben, wozu der Parallelismus zu *πίστις* als einer subjektiven Funktion Anlaß geben könnte; die Übersetzung von *εἶδος* durch „Schauen" widerspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach dem *εἶδος* = species = Erscheinung, Gestalt ist (Cremer [9] S. 391). „*οὐ διὰ εἴδους*" bedeutet also, daß der erhöhte

---

auf die eine Wagschale den Vorteil der Sicherheit vor dem Nacktsein, solange ihn die irdische Leiblichkeit umgibt, abzüglich des Nachteils der räumlichen Trennung vom Herrn, auf die andere den Nachteil des Nacktseins, das mit dem Tode vor der Parusie eintritt, zuzüglich des Vorteils einer räumlichen Vereinigung mit dem Herrn, die mit demselben Tode eintritt, — und da senkt sich die Wagschale denn doch mit einem bedeutenden Plus nach der zweiten Seite."

[1]) So Heinrici S. 150; Schmiedel S. 238; Kühl S. 22; Bachmann S. 234. Anders Hofmann „Der zweite Brief Pauli an die Korinther" 2. Aufl. 1877, S. 132, der das *διὰ πίστεως περιπατοῦμεν* . . . im Sinne eines Wandels interpretiert, der „seine Beschaffenheit vom Glauben" hat und nicht von der „äußeren Gestalt, in welcher wir erscheinen." Diese Auffassung Hofmanns erfordert jedoch anstatt des *διά* ein *ἐν* oder *κατά* und ist deshalb abzulehnen.

Christus — um die Gemeinschaft mit ihm handelt es sich ja in V. 6—8 — uns noch nicht in seiner eigentlichen, leibhaftigen und demgemäß auch sichtbaren Gestalt erscheint. Die Gemeinschaft mit ihm ist in diesem Leben durch den Glauben vermittelt und erhält im künftigen Leben ihren eigentümlichen Charakter dadurch, daß Christus den Menschen in leibhaftiger Erscheinung, in realster Gestalt, entgegentritt (cf. 1. Kor. 13, 12; Hebr. 10, 1; 1. Joh. 3, 2; Kol. 3, 4)[1]). Die Sehnsucht nach einer solchen unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus, in der Christus uns sichtbar nahe ist, führt den Apostel nun (V. 9) zu einem entsprechenden sittlichen Willensverhalten: *διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.* Durch das anknüpfende *διό* stellt sich V. 9 als Schlußfolgerung aus V. 8, aus dem *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον . . . πρὸς τὸν κύριον,* dar: weil der Apostel den Wunsch nach unmittelbarster Gemeinschaft mit Christus hat, kommt es bei ihm zu dem sittlichen Streben, dem *φιλοτιμεῖσθαι,* das auf einen dem Herrn wohlgefälligen Wandel abzielt. Das *καί* hat nicht etwa zu bedeuten, daß mit dem *φιλοτιμεῖσθαι* ein neues Moment (an das bisherige *οὐκ ἐγκακεῖν, θαῤῥεῖν, εὐδοκεῖν)* angereiht wird[2]), sondern betont vielmehr, daß jenem Wunsche nach realster Vereinigung mit Christus dieses sittliche Verhalten, das *φιλοτιμεῖσθαι,* völlig korrespondiert. Zu welchem Begriffe die beiden Partizipia *(εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες)* zu ziehen sind, ob zu *φι-*

---

[1]) Lipsius (Rechtfertigungslehre des Apost. Pls. S. 100f.) deutet die Parenthese in dem Sinne, daß wir uns nicht an das Sichtbare hängen sondern an das Höhere, das uns im Glauben gewiß ist. Diese Exegese übersieht jedoch die Beziehung der Parenthese auf die Christusgemeinschaft, um die sich in diesem Zusammenhange (V. 6—8) alles handelt. Diese Beziehung der Parenthese auf die Gemeinschaft mit Christus ist besonders dadurch angezeigt, daß die Parenthese als Begründung des *εἰδότες ὅτι* . . . (und nicht des *θαῤῥοῦντες*, wie Lipsius meint) zu gelten hat. Gegen Lipsius: Cremer[9] S. 391; Heinrici S. 150; Bachmann S. 234.

[2]) So Bachmann S. 240, der — seiner Auffassung des *καί* entsprechend — mit V. 9 einen neuen Abschnitt beginnen läßt. Dagegen ergibt sich aus unserer Auffassung des *καί* die enge Zugehörigkeit des V. 9f. zu dem vorhergehenden Abschnitt.

λοτιμούμεθα oder ob zu *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι,* läßt sich erst bestimmen, wenn die Bedeutung der Partizipia festgelegt ist. Man wird die Bedeutung der beiden Partizipia am sichersten dann erhalten, wenn man das disjunktive Verhältnis, in dem *ἐνδημοῦντες* und *ἐκδημοῦντες* durch *εἴτε* — *εἴτε* zueinander stehen, beachtet. Da die vorhergehende Ausführung des Apostels in ihrem Kernpunkt es mit zwei sich einander ausschließenden Eventualitäten, also ebenfalls mit einem disjunktiven Verhältnis zu tun hatte und da V. 9 die Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden darstellt, so müssen unbedingt die beiden in V. 9 sich einander ausschließenden Partizipia ihrer Bedeutung nach sich decken mit jenen beiden Eventualitäten. Diese beiden Eventualitäten lauteten: entweder gibt es für uns ein *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* oder ein *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* (dazu parallel die Alternative in V. 4: entweder findet noch bei Lebzeiten ein *ἐπενδύσασθαι* statt oder es kommt zu einem *ἐκδύσασθαι).* Dieses Entweder — Oder, und nicht etwa die beiden Möglichkeiten des *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* und *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου,* die erst aus dem ersten Entweder — Oder abgeleitet sind, bildet, wie auch die Parallele von V. 4 zeigt, den eigentlichen Kernpunkt der Ausführung des Apostels. Mit diesem Entweder — Oder ist also die Bedeutung der beiden Partizipia zu identifizieren. Dann ergibt sich für *εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες* der Sinn: Paulus reflektiert auf die beiden möglichen Zustände des Verweilens im Leibe und des Seins aus dem Leibe. Demnach haben wir die Ergänzungen *πρὸς τὸν κύριον* (zu *ἐνδημοῦντες)* und *ἀπὸ τοῦ κυρίου* (zu *ἐκδημοῦντες)* abzulehnen. Gegen diese Ergänzungen spricht schon die Reihenfolge der Partizipia, die die Beziehung auf *σῶμα* nahelegt. Für die Verbindung der Partizipia mit *σῶμα* läßt sich ferner das in V. 10 folgende *τὰ διὰ τοῦ σώματος* anführen; denn hier zeigt sich, daß der Begriff *σῶμα* noch fortwirkt [1]). Notwendig ist es, daß sowohl *ἐνδημοῦντες* als auch *ἐκδημοῦντες* als Zustände gefaßt werden; denn nur so wird man der vorhin festgestellten

[1]) Cf. Heinrici S. 153; Kühl S. 24.

Tatsache gerecht, daß *εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες* völlig korrespondierend den beiden Eventualitäten stehen, um die es sich in der ganzen Ausführung des Apostels handelt. Diese beiden Eventualitäten bezeichneten ja Zustände: den Zustand des Seins im Leibe und den Zustand des Seins außerhalb des Leibes; letzterer Zustand wird näher durch die *γυμνότης* charakterisiert. Dementsprechend müssen also *ἐνδημοῦντες* und *ἐκδημοῦντες* Zustände bezeichnen; es geht demnach nicht an, daß *ἐκδημοῦντες* in einen Vorgang, in den Sterbeprozeß umgedeutet wird, wie es in der Übersetzung „lebend oder sterbend" geschieht[1]). Das Interesse des Apostels haftete ja in der ganzen Erörterung nicht an dem Todesvorgang, sondern an dem mit dem Tode anhebenden Zustand. Stimmt die eben genannte Übersetzung also nicht zu der Forderung, daß *ἐνδημοῦντες* und *ἐκδημοῦντες* als Zustände aufgefaßt werden müssen, so übersieht sie ferner das disjunktive Verhältnis, das zwischen *ἐνδημοῦντες* und *ἐκδημοῦντες* besteht. Denn die Übersetzung „lebend oder sterbend dem Herrn wohlzugefallen" begreift nicht zwei Eventualitäten in sich, von denen überhaupt entweder nur die eine oder nur die andere (wie bei unserer streng disjunktiven Fassung des *εἴτε . . . εἴτε . . .*) für den Christen in Betracht kommt, sondern schildert zwei Möglichkeiten, die sehr wohl b e i d e nacheinander (erst die eine, dann die andere) für ein und denselben Christen Bedeutung gewinnen können. So kann es doch z. B. für ein und denselben Christen Pflicht sein, lebend u n d sterbend (= sowohl im Leben als auch im Sterben) dem Herrn wohlzugefallen. Das „O d e r" in der Übersetzung „lebend o d e r sterbend" drückt also nur scheinbar ein disjunktives Verhältnis aus, ist aber in Wirklichkeit aufzulösen in: „und" resp. „sowohl als auch", so daß bei jener Übersetzung nicht *εἴτε — εἴτε,* sondern *„καὶ — καὶ"* im Text stehen müßte. —

---

[1]) So Heinrici S. 154, der für seine Auffassung auf Röm. 14, 8 verweist; jedoch ist, wie Kühl S. 26 bemerkt, auch in Röm. 14, 8 nicht an den Todesprozeß gedacht, sondern vielmehr — dies zeigt der folgende Vers (Röm. 14, 9) — an die Tatsache erinnert, daß Christus der Herr auch über die Toten sei (*ἵνα καὶ νεκρῶν . . . κυριεύσῃ*).

Nun besteht aber auch für unsere Deutung des *εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες,* die auf jene ständig vorherrschende Alternative reflektiert: mag ein *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* statthaben oder mag es zu einem *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* kommen, noch eine Schwierigkeit. Da nämlich V. 10 den V. 9 begründet und in V. 10 (cf. *τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν)* lediglich die Reflexion auf den irdischen Lebenswandel gegeben ist, so muß diese Beziehung auf den irdischen Lebenswandel auch für die Aussage des V. 9, das *φιλοτιμούμεθα,* gelten (cf. Kühl S. 23). Damit scheint nun aber die Deutung des *εἴτε* — *εἴτε* im Sinne jener Alternative in Widerspruch zu geraten. Denn ein auf den irdischen Lebenswandel, auf die Gegenwart bezogenes sittliches Streben *(φιλοτιμούμεθα)* verträgt sich wohl mit der ersten Eventualität *(εἴτε ἐνδημοῦντες),* kommt aber notwendigerweise mit der zweiten Möglichkeit, dem *εἴτε ἐκδημοῦτες,* in Konflikt. Diese Schwierigkeit wird behoben, sobald man die beiden Partizipia von *φιλοτιμούμεθα* loslöst und mit *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* verbindet, worauf, als dem Ziel des Strebens, ohnehin der Ton liegt[1]). Dieses *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* auf den irdischen Lebenswandel, auf die Gegenwart, zu beschränken, erfordert V. 10 keineswegs (gegen Kühl S. 23); denn wenn auch das sittliche Streben wie in V. 10, so auch in V. 9 *(τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ*

---

[1]) Kühl fordert (S. 23) allerdings von V. 10 aus eine Beziehung der gesamten Aussage des V. 9, also auch des *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* auf den irdischen Lebenswandel, auf die Gegenwart. Demgemäß konstatiert er zwischen dieser Beziehung einerseits und seiner Deutung des *εἴτε . . . εἴτε* andererseits, die mit der oben gegebenen zusammentrifft, ein Dilemma. Dieses Dilemma löst Kühl (S. 26 f.), indem er betont, daß die Partizipia in keiner Weise ergänzt werden dürfen. „Die Partizipien sollen in keinerlei wirkliches oder gedachtes zeitliches oder ursächliches Verhältnis zu der Hauptaussage gesetzt werden, sie haben lediglich den Zweck zum Ausdruck zu bringen, daß die Hauptaussage umfassend gemeint ist und keinerlei Einschränkung, auch keiner Einschränkung durch die soeben über das *ἐνδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* gegebenen Erörterungen und Werturteile unterliegt." Jenes Dilemma entsteht jedoch nicht, wenn *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* nicht auf die Gegenwart, den irdischen Lebenswandel, beschränkt wird (s. oben S. 80). Im übrigen stimmt die Exegese Kühls mit obiger Auslegung des V. 9 überein.

ἔπραξεν = φιλοτιμούμεθα) naturgemäß lediglich auf den irdischen Wandel zu beziehen ist, so braucht dies doch bei dem Ziel dieses Strebens, dem Wohlgefallen des Herrn, durchaus nicht der Fall zu sein. Diese Beschränkung liegt gerade dem V. 10, der einen Ausblick auf Lohn und Strafe im zukünftigen Leben enthält, und demnach auch V. 9 fern. Lehnt man also die Beschränkung des *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* auf den irdischen Wandel ab, dann hindert nichts mehr, beide Partizipia, auch das *ἐκδημοῦντες,* mit *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* zu verbinden. Damit ist die oben erörterte Schwierigkeit überwunden, und wir erhalten dann bei einer Verbindung des *εἴτε . . . εἴτε . . .* mit *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι* den Sinn: unter allen Umständen — mag ein *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* oder mag ein *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* statthaben — das Wohlgefallen Christi zu besitzen, darauf kommt es an, das sei das Ziel unseres Strebens. Damit läuft dieser Gedanke direkt parallel der in V. 6 ausgesprochenen Zuversicht: *θαρροῦντες οὖν πάντοτε*[1]). Wie dort (V. 6) gegenüber der Alternative: *ἐπενδύσασθαι* — *ἐκδύσασθαι* betont wurde, daß in jedem Falle *(πάντοτε)* — mag es zu der einen oder zu der anderen Eventualität kommen — das *θαρρεῖν* gilt, so versichert jetzt (V. 9) der Apostel gegenüber den beiden Möglichkeiten: *ἐνδημεῖν* — *ἐκδημεῖν,* die jener Alternative völlig korrespondieren, daß es gilt, in jedem Falle das Wohlgefallen des Herrn zu besitzen. Somit fügt sich V. 9 in bester Weise in den Gedankenzusammenhang ein: bestimmt werden die Gedanken des Apostels fort und fort von jener Alternative; aber wie seine Stimmung (cf. V. 6: *θαρροῦντες οὖν πάντοτε)* sich über die beiden Eventualitäten erhebt, so ist in gleicher Weise das ethische Ziel *(εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι),* das er erstrebt, darüber erhaben.

V. 10 bringt nun die objektive Begründung von V. 9. Das Streben nach dem Wohlgefallen Christi findet darin sein eigentliches Motiv, daß auf alle ohne Ausnahme das Endgericht sich erstreckt; dieses letzte Gericht ist eine gottgewollte Notwendigkeit (*δεῖ*): *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι ἐμ-*

---

[1]) Cf. Kühl S. 27.

πρoσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ. Charakteristisch ist an diesem Satze, daß neben dem *ἡμᾶς* das nachdrücklich hervorgehobene *πάντας* steht: die „wir" in der Gesamtheit müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden. In V. 9 schieden sich die „wir" im Hinblick auf das ethische Ziel auf Grund der bekannten Alternative in zwei Gruppen: in die *ἐνδημοῦντες* und die *ἐκδημοῦντες*. Wenn nun in V. 10, der zu V. 9 im engsten (d. i. begründenden) Verhältnis steht, durch *πάντας* hervorgehoben wird, daß es die sämtlichen „wir" sind, die durch das Gericht hindurchgehen müssen, so werden in „*τοὺς πάντας ἡμᾶς*" ausdrücklich die *ἐνδημοῦντες* und die *ἐκδημοῦντες* zusammengefaßt. Es wird also durch *τοὺς πάντας ἡμᾶς* zum Ausdruck gebracht, daß es in Bezug auf die Notwendigkeit des Endgerichts völlig gleichgültig ist, ob es zu einem *ἐνδημεῖν* oder zu einem *ἐκδημεῖν* kommt: in beiden Fällen, sei es, daß für uns ein *ἐνδημεῖν* oder sei es, daß ein *ἐκδημεῖν* in Betracht kommt, bleibt für uns immer noch die Notwendigkeit bestehen, dem Endgericht unterworfen zu werden. Es ist also — dies erhellt deutlich aus V. 9f. — keineswegs des Apostels Auffassung, daß der Tod (das *ἐκδημεῖν*), auf den ein sofortiges *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* folgt, zugleich das Gericht bedeutet und daß mit diesem *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* das ewige Leben im vollsten und abgeschlossensten Sinne beginnt, wobei dann der Akt der Auferweckung völlig ausgeschaltet würde. Vielmehr ergibt sich aus dem dargelegten Gedankenzusammenhang von V. 9f., daß weder die Möglichkeit eines *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* noch die Möglichkeit eines *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* an dem notwendig eintretenden Endgericht zu rütteln vermag, daß also auch trotz einer (mit dem *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* beginnenden) sofortigen Übersiedlung in die unmittelbare Gemeinschaft mit Christus den betreffenden Gläubigen das Endgericht nicht erspart bleibt. Dann aber folgt aus dieser Stelle, daß Paulus durch die Gewißheit einer unmittelbar nach dem Tode eintretenden Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn durchaus nicht veranlaßt worden ist, den alten eschatologischen Gedankenkomplex, der an der Parusie des Herrn seinen Orien-

tierungspunkt besitzt, aufzugeben, sondern die eschatologischen Ideen mit vollem Bewußtsein zur Geltung bringt. Und von hier aus fällt zugleich ein Licht auf den Gedanken der Auferweckung, der ja im Verein mit dem Gerichtsgedanken an den Zeitpunkt der Parusie [1]) geknüpft war und der demgemäß ebenfalls im Denken des Apostels seine ursprüngliche Bedeutung behalten haben muß. Letzteres erhellt übrigens bereits aus der unserem Abschnitt (2. Kor. 5, 1—10) unmittelbar vorangehenden Stelle: 2. Kor. 4, 14, sowie aus der Tatsache, daß dem Abschnitt 2. Kor. 5, 1—8 der Gedanke zugrunde liegt, es finde bei der Parusie die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe = Auferstehung statt. Weiter aber folgt aus dem Gedankenzusammenhang, in dem V. 9 und 10 zueinander stehen, daß es sich in unserem Abschnitte unmöglich um ein loses Nebeneinanderbestehen zweier sich im Grunde ausschließender Anschauungen (Gemeinschaft mit Christus unmittelbar nach dem Tode einerseits und Parusie mit Auferstehung und Endgericht andererseits) handeln kann. Nach Schmiedel (S. 240) hat nämlich Paulus in diesem Abschnitt einerseits „das religiöse Postulat steten Lebensverkehrs mit Christus erfüllt“, wodurch „seine Herabkunft vom Himmel, ein gemeinsamer Zeitpunkt der Auferstehung und des Gerichts überflüssig“ wurde, andererseits aber — dies zeigt 2. Kor. 5, 10 — diese „seine neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt“. Danach habe also die erstere Anschauung letzten Endes zum völligen Bruch mit dem Parusiegedanken geführt, nur habe Paulus — unbewußt dieser weittragenden Konsequenzen — neben ersterer Anschauung immer noch Reste der alt-eschatologischen Gedankenwelt (Parusie mit Auferstehung und Gericht) bestehen lassen [2]).

[1]) 1. Thess. 1, 10 vgl. mit 1. Thess. 4, 16 und 1. Kor. 15, 52.

[2]) Noch schärfer als Schmiedel formuliert Teichmann (S. 67) den Gegensatz: „die Auferstehung der Christen aber ist durch 2. Kor. 5 nicht nur unnötig, sondern völlig unmöglich gemacht.“ In ähnlicher Weise wie Schmiedel erklärt er dann die Tatsache, daß bei Paulus doch noch von der Auferstehung die Rede ist, folgendermaßen: „doch ist es interessant zu sehen, wie fest die althergebrachten Begriffe in dem Apostel Wurzel gefaßt haben. Obgleich er selbst die Vorstellung der Auferstehung durch

Jedoch wird sich gegenüber dem Zusammenhang von V. 9 und 10 die Behauptung Schmiedels nicht aufrecht erhalten lassen, daß wir hier ein loses Nebeneinander zweier sich ausschließender Anschauungen vor uns haben, von denen die eine deutlich prävalieren soll, während die andere nur noch unbewußt auftaucht, gleichsam in ihren Trümmern noch erhalten ist. Denn aus V. 9 und 10 war deutlich geworden, daß Paulus, als er auf das Endgericht zu sprechen kommt, ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein die Möglichkeit eines sofort nach dem Tode eintretenden *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* ins Auge faßt und ihr gegenüber die Notwendigkeit des Endgerichts betont. Paulus hat also gerade im bewußten Hinblick auf eine sofortige Übersiedlung zu Christus mit berechnender Zähigkeit an dem eschatologischen Apparat festgehalten, der in den an den Zeitpunkt der Parusie geknüpften Akten der Auferstehung und des Gerichtes seine beiden Angelpunkte besitzt. Wenn Paulus nun aber mit solcher Deutlichkeit und mit solcher Berechnung die beiden Anschauungen: den Gedanken einer sofortigen Lebensgemeinschaft mit Christus (nach dem Tode) und die eschatologischen Gedanken vereint hat, so ist es von vornherein ausgeschlossen, hier von zwei lose nebeneinander bestehenden Gedankenreihen zu reden, die sich eigentlich ausschließen und von denen die eine (eschatologische) gegenüber der anderen stärkeren (unmittelbaren Lebensgemeinschaft) ihre Bedeutung verliert. Vielmehr haben wir die Tatsache anzuerkennen, daß Paulus klar und bestimmt — nicht nur unbewußt oder zufällig — jene beiden Anschauungen vereint hat und daß er den eschatologischen Gesichtspunkt in seiner vollen Bedeutung gerade im Hinblick auf den anderen Ge-

---

die Fortexistenz nach dem Tode ersetzt, gebraucht er die überlieferten termini gelegentlich doch wieder 2. Kor. 1, 9; 4, 14; Phil. 3, 11.“ Ebenso Sokolowski (S. 216—223), der die Widersprüche herausarbeitet und diese ohne eigentlich befriedigende Erklärung nebeneinander bestehen läßt (S. 222f.): „Man wird also bis auf weiteres die beiden Gedankenreihen als heterogen anerkennen müssen, auf die Gefahr hin, daß P. den Gesetzen der Systematik nicht genügt hätte ... Was ... etwa an Selbstwidersprüchen unterlief, scheint er gar nicht als solche empfunden zu haben.“

danken nachdrücklich zur Geltung gebracht hat [1]). Wie beide Gedankenreihen im Denken und Bewußtsein des Apostels sich vereinen, kann erst später dargelegt werden.

Welchen Zweck das Endgericht hat, bezeichnet der Satz: *ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.* Hier bedeutet *τὰ διὰ τοῦ σώματος* das, was durch den Leib als das Instrument der sittlichen Tätigkeit hervorgebracht ist [2]). Wenn es nun in unserem Satze heißt, daß jeder Mensch beim Gericht das durch den Leib in ethischer Beziehung Gewirkte empfangen (*κομίσηται*) wird, so liegt diesem Gedanken die Vorstellung zugrunde, daß sittliche Leistung einerseits und der Lohn resp. die Strafe andererseits einander völlig korrespondieren. Auf Grund dieser Korrespondenz vermag im Hinblick auf die Vergeltung der Apostel die sittliche Leistung und den Lohn (resp. die Strafe) zu identifizieren und den Gedanken der Vergeltung in der Weise zu gestalten, daß in der Ausdrucksweise an Stelle des Begriffes „Lohn" (resp. Strafe) der Begriff „Leistung" tritt: jeder empfängt beim Endgericht das, was er geleistet hat (cf. Kol. 3, 25 und Ephes. 6, 8). *πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον* bezeichnet des näheren die Norm, die im Endgericht zur Anwendung kommt, und stellt somit einen erklärenden Zusatz zu „*τὰ διὰ τοῦ σώματος*" dar. Entsprechend dem, was er getan hat, sei es Gutes oder sei es Untaugliches [3]), wird jeder gerichtet. Hiernach läßt sich die Frage aufwerfen, ob diese Vergeltung des Guten und Untauglichen

---

[1]) Im Resultat stimmen wir hier mit Kühl (S. 28) und Bachmann (S. 236—240) überein. Kühl S. 28: „Paulus ist sich also klar bewußt, daß er mit den Sätzen über das Geschick der Gläubigen unmittelbar nach dem Tode den Gedanken an Parusie, Auferstehung und Endgericht nicht beseitigt hat."

[2]) So Heinrici S. 155; Schmiedel S. 238; Bachmann S. 243; dagegen faßt Kühl (S. 29) „*διὰ τοῦ σώματος*" nicht instrumental, sondern zeitlich und kommt somit zur Übersetzung Luthers: „bei Leibes Leben". Jedoch liegt hier bei der Betonung der sittlichen Verantwortung die instrumentale Fassung näher (man vergleiche ferner zu dem Ausdruck: *τὰ διὰ τοῦ σώματος* die Parallelen aus dem klass. Griechisch bei Heinrici S. 155).

[3]) *εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον* ist mit *ἔπραξεν* (nicht mit *κομίσηται*) zu verbinden, da *κομίσηται* bereits in „*τὰ διὰ τοῦ σώματος*" ein Objekt besitzt.

das Schema: Seligkeit und Verdammnis (1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 21; Ephes. 5, 5) oder das Schema: größeren und geringeren Anteil am Heil (1. Kor. 3, 15) zur Voraussetzung hat. Zutreffend ist nach dem Zusammenhang des V. 10 mit V. 9 das letztere. Denn in V. 9 wird von dem sittlichen Streben (φιλοτιμούμεθα) geredet, das darauf gerichtet ist, dem Herrn wohlzugefallen; und auf dieses Streben, über dessen Ertrag im Endgericht befunden werden soll, paßt allein das zweite Schema.

Auf Grund der gewonnenen Exegese von 2. Kor. 5, 1—10 erhalten wir nun folgendes Resultat:

Das für unsere Untersuchung maßgebende Problem bildete die Frage, ob nach 2. Kor. 5, 1—10 die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe unmittelbar mit dem Tode gegeben sei oder ob diese nach wie vor an den Zeitpunkt der Parusie geknüpft sei. Festgestellt hatten wir zunächst, daß Paulus hier in 2. Kor. 5, 1 ff. nicht etwa allein von sich und seinen Begleitern redet, also keineswegs eine „Gnadenprärogative" beanspruchen will, sondern daß seine Worte im Sinne aller Gläubigen gesprochen sind (siehe Anm. 1 auf S. 55). Der Apostel geht von der Überzeugung aus, daß jedem Gläubigen im Himmel von Gott ein pneumatischer Leib bereitet ist, an dessen sicherem Besitz auch die Eventualität eines Todes vor der Parusie nichts zu ändern vermag; wann im Falle eines Sterbens die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe stattfindet: ob unmittelbar bei dem Tode oder erst bei der Parusie, darüber gibt dieser erste Satz (V. 1) keinen Aufschluß. Diese Frage wird vielmehr erst aus den V. 2—4 heraus entschieden. In V. 2—4 stehen ἐκδύσασθαι (ausziehen = leiblicher Tod) und ἐπενδύσασθαι (= Überkleidung) in einem sich ausschließenden Gegensatz. Es kann demgemäß immer nur eins von beiden in Betracht kommen: entweder tritt der Tod vor der Parusie ein, und eine Überkleidung ist ausgeschlossen; oder es kommt nicht zu einem Sterben vor der Parusie, und alsdann tritt die Überkleidung in ihre Rechte. Wenn der Apostel nun sich so verlangend nach dem ἐπενδύσασθαι sehnt, dann wünscht er also, noch zu irdischen Lebzeiten die Überkleidung mit dem himmlischen Leibe zu er-

leben, d. h. er sehnt sich danach, die Parusie des Herrn, bei der ja die Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe (das ἐπενδύσασθαι) erfolgt, noch im irdischen Leibe zu erleben (siehe S. 60 ff.). Gelangt dieser Wunsch nicht zur Erfüllung, findet vielmehr das ἐκδύσασθαι, d. i. der leibliche Tod statt, dann beginnt mit dem Tode ein Zustand der Nacktheit (der γυμνότης), der bis zu einer neuen Bekleidung mit dem pneumatischen Leib, die bei der Parusie vor sich geht, währt (siehe S. 61 f.). Dieser Zustand der γυμνότης erfüllt den Apostel mit Bangen und veranlaßt ihn zu jenem Wunsche, noch zu irdischen Lebzeiten die Parusie zu erfahren, um so den Zustand der γυμνότης zu umgehen. Nach alledem ist es ausgeschlossen, anzunehmen, Paulus habe für den Fall, daß der Tod vor der Parusie eintritt, die Überkleidung mit dem Himmelsleib in den Augenblick des Todes verlegt und habe für den obigen Fall gewünscht, den Vorgang des Todes in der Gestalt eines ἐπενδύσασθαι zu erfahren. Vielmehr behält die Parusie, bei der allein die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe — sowohl für die Lebenden als auch für die bereits Verstorbenen — stattfindet, ihre maßgebende Bedeutung; und damit ist zugleich erwiesen, daß die in den älteren Briefen sich findende Tatsache der Auferstehung, die (nach 1. Kor. 15, 51 ff.) in eben dieser — zur Zeit der Parusie — stattfindenden Bekleidung mit dem Himmelsleib besteht, ihre volle Geltung behalten hat.

Dieses Resultat findet nun weiter durch V. 6—8 seine Bestätigung. In diesen Versen reflektiert Paulus über den verschiedenen Wert zweier möglicher Zustände: des ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι, womit ein räumliches Getrenntsein vom Herrn gegeben ist, und des ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος, womit sich eine unmittelbare Gemeinschaft mit Christus, ein ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον verbindet. Eine nähere Untersuchung dieser Gegenüberstellung von ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι und ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος hatte ergeben, daß das ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος keineswegs, wie von Schmiedel (S. 239) behauptet wurde, sachlich mit dem ἐπενδύσασθαι zu identifizieren ist. Der

Zustand der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus (des *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον*), der dem *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* folgt, ist also durchaus nicht ein Zustand des Überkleidetseins, sondern vielmehr der Leiblosigkeit; ihm eignet die *γυμνότης* (siehe S. 72 ff.). Weil er jedoch infolge des *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* in die unmittelbarste, nicht mehr räumlich getrennte Gemeinschaft mit Christus gelangt, die er im irdischen Leben immer noch entbehren muß, sieht Paulus über den mit dem *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* beginnenden Zustand der *γυμνότης* hinweg und wünscht lieber zu sterben als länger im gegenwärtigen Leibe zu verweilen (= *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι*). Aus dem Vorhergehenden ergibt sich also, daß Paulus, wie in V. 2—4, so auch in V. 6—8, die Überkleidung mit dem pneumatischen Leibe nicht mit dem Augenblick des Todes verbunden hat, sondern sie erst bei der Parusie erwartet haben kann. Auch die unmittelbare Vereinigung mit Christus, die mit dem Tode beginnt, stellt, wie die Reflexionen V. 6—8 deutlich zeigen, noch nicht das ewige Leben im vollsten und abgeschlossensten Sinne dar, eben weil sie ein Zustand der Leiblosigkeit ist; sie harrt eben noch der kommenden Vollendung, der Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe, die erst mit der Parusie des Herrn gegeben ist. Dieses Ergebnis wird ferner durch V. 9 und 10 gestützt. V. 9 und 10 erweisen, daß Paulus nicht den Gedanken gehabt hat, in dem Tode sei für den Gläubigen zugleich das Gericht beschlossen und in der sofortigen Übersiedlung zu Christus (*ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον*) sei zugleich die Vollendung des Lebens für den einzelnen Christen gegeben (siehe S. 82 f.). Vielmehr bringt der Apostel gerade im Hinblick auf jene unmittelbare Gemeinschaft mit Christus den Gerichtsgedanken aufs nachdrücklichste zur Geltung. Da das Gericht nun bei Paulus organisch mit der Auferstehung verbunden ist und diese beiden Akte in die Zeit der Parusie fallen, werden in V. 10 die eschatologischen Grundgedanken: Parusie, Auferstehung und Gericht bewußt herausgehoben. Dann aber erweist sich V. 10 als geeignet, unsere obige Behauptung, Paulus habe sowohl in V. 2—4, als auch in V. 6—8 die Bekleidung mit dem

himmlischen Leibe in den Zeitpunkt der Parusie verlegt und somit in Übereinstimmung mit den älteren Briefen an dem Gedanken der Auferstehung festgehalten, aufs kräftigste zu stützen. Besteht aber somit die Tatsache der mit der Parusie verbundenen Auferstehung noch zur Zeit des zweiten Korintherbriefes in ihrem vollen Recht, ja wird jene Tatsache geradezu gefordert zur definitiven Vollendung des Lebens der Gläubigen, so ist damit bereits die Behauptung widerlegt, daß an Stelle der ursprünglichen, im jüdischen Gemeindeglauben wurzelnden eschatologischen Grundgedanken die pneumatische Gedankenreihe getreten sei, die das zukünftige Leben „mit völligem Absehen von Parusie und Zwischenzustand" (Otto Pfleiderer „Paulinismus" 1. Aufl. S. 261)[1]) zum Ausdruck bringe. Es stellt sich also die These als unrichtig heraus, daß durch die rein pneumatische Vereinigung mit Christus, die der Apostel sofort nach dem Tode eintretend denkt[2]), die Tatsache der Auferstehung „nicht nur unnötig, sondern völlig unmöglich gemacht" (Teichmann S. 67) ist. Vielmehr ergab sich auf Grund eingehender Exegese von 2. Kor. 5, 1—10, daß diese pneumatische Vereinigung mit Christus ein Zustand der Leiblosigkeit ist, der erst bei der Parusie infolge der Bekleidung mit dem neuen Leibe sein Ende erreicht, und daß somit die Tatsache der mit dem Zeitpunkt der Parusie verbundenen Auferstehung in völlig unveränderter Form zur Geltung kommt. Hiermit ist dann aber erwiesen, daß die Pneumalehre die Bedeutung der Auferstehung nicht abgeschwächt hat, daß vielmehr die sofort nach dem Tode eintretende unmittelbarste pneumatische Vereinigung mit Christus zu ihrer vollen Ausgestaltung die Tat-

[1]) Vgl. außer Pfleiderer und der auf S. 5ff., S. 54 Anm. 1 gegebenen Literaturübersicht noch die Schriften der Forscher, die den Gedanken von Pfleiderer aufgenommen und fortgeführt haben, so besonders Schmiedel S. 236—241; Teichmann S. 59—68 und Sokolowski S. 5; 216—223.

[2]) Wie diese Annahme (pneumatische Gemeinschaft mit Christo) sich zu den früheren Aussagen des Apostels über das Geschick der Gläubigen nach dem Tode: zu dem *κοιμᾶσθαι* verhält, wird erst später erörtert werden.

sache der Auferstehung (= Bekleidung mit dem neuen Leibe) bei der Parusie fordert.

Es war bereits im Anschluß an die Auslegung von 2. Kor. 5, 10 hervorgehoben, daß das Ergebnis unserer Exegese von 2. Kor. 5, 1—8 durch direkte Äußerungen des Apostels, in denen die ursprünglichen eschatologischen Gedanken bewußtermaßen zur Anwendung kommen, bestätigt wird. Außer 2. Kor. 5, 10 sind hier noch die Stellen: 2. Kor. 1, 9; 4, 14; Phil. 3, 10f., 3, 20f., 4, 5 zu nennen. Besonders 2. Kor. 4, 14 zeigt, in welche Schwierigkeiten eine Exegese von 2. Kor. 5, 1ff. gerät, die die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe in den Augenblick des Todes verlegt und damit die Tatsache der Auferstehung eliminiert; folgte man dieser Exegese, so würde sich ein direkter Widerspruch zwischen 2. Kor. 4, 14 und 2. Kor. 5, 1ff. herausstellen. Denn in 2. Kor. 4, 14 erinnert der Apostel in den Worten: *εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν* die Korinther an die bei der Parusie stattfindende Auferweckung der Toten, — eine Aussage, zu der sich dann nach jener Exegese der Apostel unmittelbar darauf (nämlich im folgenden Kapitel 5) in deutlichen Widerspruch setzen würde. Ein solcher Selbstwiderspruch ist nun aber innerhalb eines Zusammenhanges, in dem der Apostel sich gerade über das zukünftige Geschick der Gläubigen äußert, von größter Bedeutung und ist wohl geeignet, schwerwiegende Bedenken gegenüber jener Exegese zu erregen. Noch größer werden aber diese Bedenken, wenn man 2. Kor. 5, 10 beachtet und diese Stelle gegenüberstellt der von uns abgelehnten Exegese. Dann ergibt sich der Widersinn, daß Paulus soeben (V. 1—8) die Bekleidung mit dem Himmelsleib mit dem Moment des Todes verbunden hat und im nächsten Augenblicke sogleich wieder in die an der Parusie orientierten eschatologischen Gedanken verfällt. Und als erschwerend muß hier außerdem der Umstand ins Gewicht fallen, daß die eschatologischen Gedanken nicht bloß unmittelbar auf V. 1—8 folgen, sondern sogar, wie wir nachwiesen, im ganz bewußten Hinblick auf die sofortige Übersiedlung zu

Christus, also gerade gegenüber dem unmittelbar nach dem Tode eintretenden ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον mit Nachdruck zur Geltung gebracht werden. Der Widerspruch wäre also, wenn man sich auf den Boden der von uns bekämpften Exegese stellt, vollendet und kaum stärker denkbar, eben weil die eschatologischen Gedanken nicht etwa zufällig auf V. 1—8 folgen, sondern vielmehr so bewußt mit dem vorhergehenden Abschnitt verbunden werden. Dieser krasse Widerspruch, der sich auf dem Boden jener Exegese infolge von Stellen wie 2. Kor. 4, 14 und 2. Kor. 5, 10 (ferner Phil. 3, 10 f.; 3, 20 f.; 4, 5) ergeben würde, läßt sich doch nicht befriedigend lösen, wenn man darauf hinweist, daß eben die „neue Anschauung noch nicht völlig durchgeführt" sei (Schmiedel S. 240); denn in 2. Kor. 4, 14 und 5, 10 handelt es sich nicht um eine Anschauung, die nur noch unbewußt auftaucht und den Eindruck hinterläßt, als sei sie bereits halb, nur noch nicht völlig überwunden, sondern um eine Anschauung, die mit vollem Bewußtsein in der Gegenwart, d. i. zur Abfassungszeit des 2. Korintherbriefes zum Ausdruck gebracht wird. Es sind nicht die „überlieferten termini" für eine überwundene Anschauung, die „gelegentlich" (Teichmann S. 67) wieder gebraucht werden, sondern es ist eine im Denken des Apostels lebendige, zur Zeit des 2. Korintherbriefes bewußt vertretene Anschauung, die sich in jenen termini widerspiegelt. Einen völligen Verzicht auf die Lösung jenes Widerspruches bedeutet es ferner, wenn man bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam macht, daß überhaupt „die Gedanken des Paulus jeder Systematisierung spotten", daß „jede Systematik seiner Eigenart zu nahe tritt" (Sokolowski S. 222) [1]), und wenn man mit diesem Hinweis das Nebeneinanderbestehen von Selbstwidersprüchen bei Paulus zu erklären sucht. Gewiß, Paulus war kein Systematiker; aber jener Wider-

[1]) Ähnlich wie Sokolowski bereits Pfleiderer „Paulinismus" 2. Aufl. S. 278: „Daß aber daneben die alte Vorstellung von Zwischenzustand und künftiger Auferstehung Aller bei der Parusie sich erhielt, das ist begreiflich genug bei einem so beweglichen religiösen Denker, der nun einmal kein theologischer Systematiker gewesen ist."

spruch würde nicht bloß die Systematik, sondern jegliche Klarheit des Denkens und der Gedankenfolge bei dem Apostel vermissen lassen. Versagt also jede Auskunft in Bezug auf jenen Widerspruch, dann muß naturgemäß die Tatsache eines so groben Widerspruches die stärksten Zweifel an der Richtigkeit der von Schmiedel, Teichmann und anderen Forschern vertretenen Auslegung der Stelle 2. Kor. 5, 1—8 hervorrufen. Und umgekehrt dienen die Stellen 2. Kor. 4, 14 und 5, 10, von denen aus sich der Widerspruch ergeben hatte, dazu, die Richtigkeit der von uns gegebenen Auslegung von 2. Kor. 5, 1—8 zu gewährleisten. Erweist sich somit auch von hier aus der Gedanke als irrig, daß die Pneumalehre in Gestalt der pneumatischen Vereinigung des Gläubigen mit Christus die ursprüngliche Auferstehungshoffnung beseitigt oder wenigstens zurückgedrängt hat, so wird man nun auf Grund dieses Tatbestandes von vornherein gegenüber der Unterscheidung von zwei Gedankenreihen in den Zukunftshoffnungen des Paulus: der pneumatischen und der spezifisch eschatologischen (Auferstehungshoffnung) skeptisch sein dürfen. Doch bedarf es gegenüber jener in neuerer Zeit oft geübten Distinktion noch einer näheren Untersuchung, ob diese Unterscheidung zweier Reihen, von denen allmählich die eine die andere überwunden hat, sich tatsächlich halten läßt.

Unsere Untersuchung hat zunächst die Frage aufzuwerfen, ob die spezifisch eschatologische Auferstehungshoffnung so, wie sie von Anfang an (von 1. Thess. an) bei Paulus auftritt, überhaupt ohne pneumatischen Charakter, d. h. losgelöst vom Pneumagedanken gedacht werden darf oder ob sie nicht vielmehr bereits in ihrer ursprünglichsten Form (cf. 1. Thess.) den Pneumagedanken zu ihrem eigenen Verständnis fordert.

Von Wichtigkeit ist in dieser Hinsicht ein Resultat, das sich uns bereits bei der Auslegung der Stellen 1. Thess. 4 und 1. Kor. 15 ergeben hatte[1]). Sowohl in 1. Thess. 4 als auch in 1. Kor. 15 bildeten die Auferstehung Jesu und der

[1]) Selbstverständlich gilt dieses Resultat auch für 2. Kor. 5, ohne daß es bei der Auslegung ausdrücklich vermerkt war.

Zusammenschluß der Gläubigen mit Christus, die Lebensgemeinschaft mit ihm, die notwendige Voraussetzung für die Auferstehung der Toten. Daß es sich bei dieser Gemeinschaft nur um die Gemeinschaft mit dem auferstandenen, d. i. lebendigen Christus handeln kann, wird schon aus der engen Zusammenstellung der beiden Facta: Auferstehung Jesu und Zusammenschluß mit Christus deutlich. Dies fanden wir des näheren in 1. Thess. 4, 14 bestätigt. Hier wiesen wir nach: die Tatsache, daß Gott den Entschlafenen das Geschick Jesu (nämlich die Auferstehung) widerfahren läßt, kann nur darin ihren Grund haben, daß Gott diese Entschlafenen, die in V. 16 ausdrücklich als *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* bezeichnet werden, mit Christus zu einer Einheit zusammenfaßt, daß er sie als mit dem Auferstandenen zusammengeschlossen betrachtet. Ebenso läßt sich für 1. Kor. 15 der Nachweis erbringen, daß den Ausführungen über die Auferstehungshoffnung der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen zugrunde liegt. Am markantesten zeigt dies die Stelle 1. Kor. 15, 20—22. Nachdem hier von der Auferstehung Christi geredet und dabei hervorgehoben ist, daß durch Christus, als die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, die Auferstehung der Toten begründet ist, wird weiter behauptet, daß alle, die mit Christus (V. 22) zur Einheit zusammengeschlossen sind, lebendig gemacht werden (*ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*). Unter diesem Christus (V. 22), mit dem die Gläubigen in Lebensgemeinschaft stehen, kann nach dem Zusammenhang nur der Christus verstanden sein, von dem in den vorhergehenden Versen die Rede war und auf den die Auferstehung der Toten gegründet war: d. i. der auferstandene Christus. Demnach bezeichnet die Formel: *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* die Gläubigen, die in der Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus verstorben (entschlafen) sind [1]. Der gleiche Gedanke ergibt sich auch aus

[1]) In dieser Auffassung, daß *ἐν Χριστῷ* (in „*κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*“ 1. Kor. 15, 18, „*ἐν τῷ Χριστῷ*“ 1. Kor. 15, 22, ebenso in „*νεκροὶ ἐν Χριστῷ*“ 1. Thess. 4, 16) auf die Gemeinschaft mit dem auferstandenen, lebendigen

1. Kor. 15, 35 ff. Auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christus werden die Gläubigen gleichgestaltet dem Bilde des himmlischen Herrn: *οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι* (1. Kor. 15, 48). Und da *ὁ ἐπουράνιος* den auferstandenen und erhöhten Herrn bezeichnet, kann die Gemeinschaft, die hier vorausgesetzt wird, nur als eine Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus gedacht sein[1] (cf. ferner die Stellen: 2. Kor. 4, 14; Röm. 6, 4 f.; Röm. 8, 10 f.). Nach alledem ist also die Gemeinschaft, die als unumgängliche Bedingung für die Auferstehung erscheint, eine Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. Den eigentümlichen Charakter dieser Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus können wir uns leicht verdeutlichen, wenn wir auf die Gleichung achten, die Paulus zwischen dem lebendigen, erhöhten Herrn und dem Geist (*πνεῦμα*) vollzieht. Wir beobachten bei Paulus durchgehend einen Parallelismus zwischen dem „Leben im Geist" und dem „Leben in Christus". Die religiösen und sittlichen Wirkungen, die Paulus das eine Mal als Frucht des Geistes kennzeichnet, ergeben sich ein anderes Mal aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus (cf. Gunkel S. 97 ff.; Deißmann S. 85 ff.). So entspricht dem *εἶναι ἐν πνεύματι* (Röm. 8, 9) ein *εἶναι ἐν Χριστῷ* (1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 17; Röm. 8, 1; 16, 11 = *ἐν κυρίῳ*). Und wie der Geist als im Menschen wohnend und lebend vorgestellt wird, so auch Christus: *πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (Röm. 8, 9; ebenso 1. Kor. 3, 16) = *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* (Röm. 8, 10; 2. Kor. 13, 5; Gal. 2, 20). Glaube und Liebe wurzeln wie im „Geist", so in gleicher Weise in „Christus": *πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι* (1. Kor. 12, 9) = *πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (Ephes. 1, 15; Gal. 3, 26 u. a. ander. O.); *ἀγάπην ἐν πνεύματι* (Kol. 1, 8) = *ἀγάπη . . . ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1. Kor. 16, 24; ferner Röm. 8, 39; 1. Tim. 1, 14). Gerechtfertigt werden und Gerechtigkeit sind sowohl im „Geist" als auch in „Christus" begründet: *ἐδι-*

Christus zu beziehen ist, treffen wir mit Deißmanns Ergebnis zusammen, der von der sprachlichen Untersuchung der Formel *ἐν Χριστῷ* aus stets die Beziehung der Formel auf den auferstandenen Christus fordert (cf. Deißmann „Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«" S. 79 ff.).

καιώθητε . . . ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (1. Kor. 6, 11) = *δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* (Gal. 2, 17); *δικαιοσύνη . . . ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 14, 17) = *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* (= *Χριστῷ* 2. Kor. 5, 21). Das vom Geist als Prinzip des Lebens gewirkte Leben (Röm. 8, 2. 11. 13; Gal. 6, 8) wird zugleich als Leben in Christus gekennzeichnet: *ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 6, 23; 2. Tim. 1, 1); *ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 6, 11); *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20); *τὸ ζῆν Χριστός* (Phil. 1, 21); *συνζήσομεν αὐτῷ* (Röm. 6, 8); *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν . . . τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην* (Röm. 8, 10); *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται* (1. Kor. 15, 22). Besonders instruktiv ist auch Ephes. 4. Aus dem *τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος* (4, 3) folgen die spezifisch christlichen Lebensbetätigungen, deren Ertrag (4, 12) *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* abzielt[1]).

Sind also die Wirkungen, die sich aus der Gemeinschaft mit dem auferstandenen, lebendigen Christus ergeben, gleicher Art wie die Geisteswirkungen, dann ist es nur eine Konsequenz hieraus, wenn Paulus den lebendigen Christus mit dem *πνεῦμα* gelegentlich identifiziert. Nicht nur wird der Geist insofern zu Christus in Beziehung gesetzt, als der Geist als Geist Christi (Röm. 8, 9; 2. Kor. 3, 17b; Gal. 4, 6) gedacht wird und somit die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn als eine pneumatische, d. i. durch das *πνεῦμα* bedingte (cf. besonders 1. Kor. 12, 3) erscheint; vielmehr wird zugleich eine völlige Gleichsetzung zwischen Christus und dem *πνεῦμα* vollzogen. Der erhöhte Herr ist der Geist (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* 2. Kor. 3, 17); 1. Kor. 15, 45 erscheint er als „*πνεῦμα ζωοποιοῦν*"; jeder, der sich mit Christus zusammenschließt, wächst mit ihm zum „*ἓν πνεῦμα*" (1. Kor. 6, 17) zusammen. Aus allen diesen Stellen läßt sich nun die Folgerung ziehen, daß die Wirkungen, die aus der Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen, d. i. lebendigen Christus

---

[1]) Cf. Feine „Thlg. d. N. T.'s" S. 462: „Der Inhalt der Lebensfülle Christi ist eben nichts anderes als der Geist, der alle die 4, 1 ff. geforderten Tugenden, Demut, Sanftmut, Liebe, Eintracht, Friede, wirkt."

resultieren, pneumatischer Art sind und daß die Gemeinschaft, die den Gläubigen mit dem auferstandenen Christus verbindet, pneumatischen Charakter trägt. Damit ist dann zugleich erwiesen, daß die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, die die notwendige Voraussetzung für die Auferstehung der Toten bildet, eine pneumatische Verbindung mit dem lebendigen Christus darstellt. Die pneumatische Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus ist es also, die als Grundlage, als Voraussetzung der Auferstehung bereits im 1. Thessalonicher-[1]) und

[1]) Inbezug auf 1. Thess. war, wie wir (siehe S. 52, Anm. 1) gesehen hatten, dieser Tatbestand angezweifelt worden; es wurde nämlich (von B. Weiß § 62c) eingewandt, daß die Lebensgemeinschaft mit Christus, von der in 1. Thess. die Rede sei, noch nicht in dem spezifischen Sinne gemeint sei, wie in den späteren Briefen. Die Bedeutung, die diesem Einwande gerade betreffs unserer Untersuchung zukommt, macht es notwendig, ausführlich diesen Einwand zu widerlegen und die Argumente, die wir bereits oben (siehe S. 52f.) gegenüber jenem Einwand angeführt hatten, zu ergänzen. Folgende Momente seien herausgehoben: 1. Auch in 1. Thess. handelt es sich, wie sich uns herausgestellt hatte, um die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus. Diese Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bedeutet — dies hatten wir soeben erwiesen — in den paulinischen Briefen eine pneumatische Verbindung mit dem lebendigen Christus. Von dieser Tatsache aus fällt nun auch ein Licht auf 1. Thess., selbst wenn in diesem Briefe Christus noch nicht ausdrücklich als *πνεῦμα* bezeichnet wird. Die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen wird, da sie sonst überall zweifellos als eine pneumatische gedacht wird, auch in 1. Thess. pneumatisch vorgestellt sein. 2. Bereits in 1. Thess. werden (siehe S. 52f.) die gleichen religiösen und sittlichen Wirkungen, die aus der pneumatischen Begabung fließen, auch aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus abgeleitet. Damit ist dann aber zugleich gesagt, daß die religiös-sittlichen Wirkungen, die aus dieser Gemeinschaft resultieren, pneumatischer Art sind, und daß diese Gemeinschaft selbst ihrem eigentlichen Wesen nach pneumatisch gedacht sein muß. 3. In 1. Kor. 15, 18 findet sich die Formel *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*, die hier zweifellos die Gläubigen, die in der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn verstorben sind, bezeichnet. Dann aber wird die völlig analoge Formel: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*, die uns 1. Thess. 4, 16 begegnet, schwerlich in anderem Sinne verstanden werden dürfen (cf. Deißmann, der S. 121 *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* und *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* koordiniert). Diese drei Momente zeigen also deutlich, daß es sich auch in 1. Thess. nur um eine pneumatische Gemeinschaft mit dem Auferstandenen handeln kann.

im 1. Korintherbrief erscheint. Ist dies aber der Fall, dann ist es völlig ausgeschlossen, in der paulinischen Lehre zwischen zwei parallel laufenden Gedankenreihen, der ursprünglichen, jüdisch-eschatologischen Auferstehungshoffnung, wie sie in 1. Thess. und noch in 1. Kor. vorliegen soll, und dem Pneumagedanken (pneumatische Vereinigung mit Christus) zu scheiden. Der „reine Auferstehungsgedanke“, wie er nach Teichmann (S. 39) sich in 1. Thess. finden soll, erweist sich somit als eine Illusion. Man würde der paulinischen Auferstehungshoffnung die notwendige Voraussetzung, die in der pneumatischen Verbindung mit dem Auferstandenen besteht, und damit ihren Lebensnerv nehmen, wenn man von einer ursprünglichen, „populären“ (Holtzmann II S. 188) Auferstehungshoffnung — getrennt und losgelöst vom Pneumagedanken — sprechen wollte. Vielmehr zeigt die paulinische Auferstehungshoffnung bereits in 1. Thess. und 1. Kor. 15 die innige Verknüpfung mit dem Pneumagedanken. Die Auferstehungshoffnung kann überhaupt bei Paulus nicht ohne den Pneumagedanken gedacht werden, weil sie in der pneumatischen Vereinigung der Gläubigen mit Christus ihre Grundlage, ihre notwendige Voraussetzung besitzt; sie fordert also geradezu zu ihrer Grundvoraussetzung den Pneumagedanken. Ist mithin die Auferstehungshoffnung nicht ohne den Pneumagedanken denkbar, so läßt sich nun umgekehrt ebenfalls behaupten, daß der Pneumagedanke, d. i. die pneumatische Lebensgemeinschaft mit Christus, die Auferstehungsvorstellung fordert, da erst in der Auferstehung die Lebensgemeinschaft ihre volle Ausgestaltung und damit ihren krönenden Abschluß erfährt. Die pneumatische Lebensgemeinschaft, die — nachdem sie bereits im irdischen Leben begonnen hat — im Falle eines Todes (nach 2. Kor. 5) sich in der unmittelbarsten, d. i. nicht mehr räumlich von Christus getrennten Form äußert, ist ja ohne die bei der Parusie eintretende Auferstehung nur ein Torso christlicher Hoffnung. Stellt doch — das war das Ergebnis unserer Exegese von 2. Kor. 5 — die nach dem Tode eintretende unmittelbarste pneumatische Lebensgemeinschaft mit Christus nur einen unvollkommenen Zustand dar, einen Zu-

stand der Leiblosigkeit, der *γυμνότης*, der erst durch die bei der Parusie erfolgende Bekleidung mit dem Himmelsleib (= Auferstehung) überwunden wird und hierin sein abschließendes und den Gläubigen voll befriedigendes Ziel erhält. Demnach hat also der Apostel den Gedanken der pneumatischen Lebensvereinigung mit Christus nicht von der Auferstehungsvorstellung losgelöst; er hat vielmehr von dem eigentümlichen Charakter der Unvollkommenheit aus, der selbst der unmittelbarsten, allernächsten (nach dem Tode eintretenden) Gemeinschaft mit Christus noch anhaftet, die Auferstehung gefordert und zum eigentlichen Abschluß für notwendig erachtet. Erst die Zusammenfassung dieser pneumatischen Lebensvereinigung mit dem Gedanken der Auferstehung beschreibt nach der Anschauung des Apostels das spezifische Wesen christlicher Hoffnung; und erst wenn man erkennt, daß diese Zusammenfassung sich nach den Gedanken des Apostels als notwendig erweist, trifft man das Verständnis paulinischer Zukunftshoffnungen. Nunmehr ergibt sich uns als Gesamtresultat: die paulinische Auferstehungshoffnung darf nicht ohne die pneumatische Lebensgemeinschaft, als ihre notwendige Voraussetzung und Grundlage, vorgestellt werden; und die pneumatische Lebensgemeinschaft, die im irdischen Leben beginnt und im Falle eines Todes in einer nicht mehr räumlich von Christus getrennten Form zum Ausdruck kommt, darf nicht ohne die Auferstehung, als ihre notwendige Vollendung und ihr Ziel, gedacht werden.

Damit erweisen sich beide Tatsachen: Auferstehung und pneumatische Lebensgemeinschaft als eng miteinander verbunden; denn sie weisen beide notwendig aufeinander hin. Dann aber ist endgültig erwiesen, daß es unrichtig ist, in den paulinischen Zukunftshoffnungen zwischen zwei parallel laufenden Gedankenreihen: der spezifisch jüdisch-eschatologischen und der pneumatischen zu scheiden oder sogar behaupten zu wollen, daß die eine die andere Reihe verdrängt und beseitigt (Teichmann S. 67) hat. Eine solche Scheidung

zwischen einer „populären Eschatologie“ (Holtzmann II S. 188) und einer „pneumatischen Eschatologie“ (Holtzmann II S. 195) ist gänzlich ausgeschlossen, eben weil beide Vorstellungen (Auferstehungshoffnung und der Gedanke der pneumatischen Lebensvereinigung) mit Notwendigkeit aufeinander angewiesen sind. Man kann nicht einmal behaupten, daß sich etwa der Akzent im 2. Korintherbrief gegenüber den früheren Briefen zugunsten des Gedankens der pneumatischen Lebensgemeinschaft verschoben hat, daß nunmehr der Ton auf dem letzteren Gedanken anstatt auf der Vorstellung der bei der Parusie eintretenden Auferstehung ruht. Zwar hat Paulus im 2. Korinther- und im Philipperbrief eine — im Falle eines Todes — sofort und unmittelbar eintretende Vereinigung mit Christus angenommen, während er in den früheren Briefen nur von einem *κοιμᾶσθαι* der Toten spricht[1]). Dennoch ist die Annahme, der Akzent habe sich im Laufe der Entwicklung des Apostels verschoben, gerade in Anbetracht von 2. Kor. 5 unzutreffend. Denn hier zeigte es sich, daß (V. 2—4) alles Gewicht im Denken des Apostels auf das Sehnen nach der Parusie und der mit ihr eintretenden Endvollendung fällt; und als er dann (V. 8) einem längeren *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* das Sterben und die sofortige Übersiedlung zu Christus vorzieht, ist er sich klar bewußt, daß hiermit der von ihm verabscheute Zustand der *γυμνότης* verknüpft ist, der erst bei der künftigen Endvollendung, bei der Parusie beseitigt wird. Und weil dieser Zustand vom Apostel gefürchtet ist, behält die Parusie, die erst die wirkliche Vollendung, d. i. die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe (= Auferstehung) bringt, ihren einzigartigen Wert und ihre Bedeutung. Dann aber erhellt hieraus: den Erwägungen, die der Apostel in 2. Kor. 5, 6—8 anstellt, und der Entscheidung, die er in V. 8 trifft, liegt immer der Gedanke zugrunde, daß das wahre Leben, d. i. das Leben in seiner vollen und abgeschlossenen Gestalt erst infolge der bei der Parusie stattfindenden Auferstehung, d. i. infolge der Bekleidung mit dem Himmelsleib eintritt. Dieser

---

[1] Dies kann erst später begründet werden.

Tatbestand macht es nun unmöglich, auf Grund von 2. Kor. 5 von einer Verschiebung des Akzentes im oben angegebenen Sinne zu reden: die Gedanken und Erwägungen des Apostels sind dermaßen vom Hinblick auf die Bedeutung der Parusie und der mit ihr verbundenen Auferstehung gelenkt und bestimmt, daß auf Parusie und Auferstehung in 2. Kor. 5 ein ebenso kräftiger Akzent, wie in den früheren Briefen fällt.

Das Verhältnis zwischen der pneumatischen Lebensvereinigung mit Christo und zwischen der Auferstehung darf nun freilich nicht in der Weise bestimmt werden, daß die Auferstehung, d. i. die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe, vermöge eines rein immanenten Entwicklungsprozesses aus der pneumatischen Lebensgemeinschaft organisch herauswächst, daß also die pneumatische Gemeinschaft gleichsam aus sich selbst heraus ihre Form: den pneumatischen Leib produziert. Wäre dies wirklich der paulinische Gedanke, so würde damit in der Tat die Auferstehungsvorstellung ihrer Bedeutung nach entwertet; denn die Auferstehung käme alsdann lediglich als organisches Produkt aus etwas bereits Vorhandenem, nämlich aus der pneumatischen Lebensgemeinschaft, nicht aber als ein Akt in Betracht, der die pneumatische Gemeinschaft zwar zur notwendigen Voraussetzung hat, jedoch ihr selbständig gegenübersteht und ihr etwas völlig Neues bringt. Indessen ist jene Verhältnisbestimmung unrichtig und kann auch keineswegs aus unserer Formulierung (siehe S. 98), in der wir das Verhältnis zwischen der pneumatischen Lebensgemeinschaft und der Auferstehung zusammenfaßten, gefolgert werden. Denn unsere Formulierung hatte zwar einerseits allen Wert darauf gelegt, daß die paulinische Auferstehungshoffnung in notwendigen Zusammenhang mit dem Pneumagedanken gebracht und nicht ohne diesen gedacht wurde; hatte aber auf der anderen Seite in gleicher Weise betont, daß erst die bei der Parusie erfolgende Auferstehung der pneumatischen Lebensgemeinschaft zur eigentlichen Vollendung verhilft und ihr etwas Neues (das *σῶμα*) herbeischafft: die Auferstehung war demgemäß nach unserer auf Grund von 2. Kor. 5 sich ergebenden Auffassung

nicht ein Vorgang, der sich organisch aus der pneumatischen Lebensgemeinschaft entwickelt und deren Produkt darstellt, sondern ein mit der Parusie verbundener schöpferischer Akt, der der pneumatischen Gemeinschaft als selbständige Größe gegenübertritt, da er dem Christen den pneumatischen Leib und damit die Vollendung bringt; diesen Leib also, an dessen Mangel gerade die pneumatische Gemeinschaft bis zur Parusie krankt, vermag die pneumatische Vereinigung nicht aus sich heraus zu produzieren, sondern er wird dem Gläubigen in einem bestimmten Augenblick (Parusie und Auferstehung) gegeben. Die Annahme, es handle sich bei der Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe um eine rein immanente Entwicklung aus der pneumatischen Begabung heraus, stellt sich naturgemäß besonders im Anschluß an die Behauptung ein, daß in 2. Kor. 5 die Bekleidung mit dem himmlischen Leib in den Moment des Todes verlegt werde und daß deshalb die unmittelbar nach dem Tode eintretende pneumatische Vereinigung mit Christus, die organisch aus der gegenwärtigen Lebensgemeinschaft hervorwachse, bereits eine vollendete, abgeschlossene sei [1]). Demgegenüber genügt es nun, auf die soeben gerade im Hinblick auf 2. Kor. 5 gegebenen Ausführungen hinzuweisen und damit die Annahme eines rein immanenten Entwicklungsprozesses zu widerlegen. Indessen stützt sich nun letztere Annahme nicht nur auf die von uns abgelehnte Exegese von 2. Kor. 5, sondern soll sich auch als Konsequenz aus dem paulinischen Pneumagedanken (so Pfleiderer „Paulinismus“ 1. Aufl. S. 260 f.) ergeben, besonders in Anbetracht von Stellen wie Röm. 8, 11; 2. Kor. 3, 18; Kol. 3, 3. 4, in denen das Pneuma oder das höhere Leben als schon gegenwärtig vorhandener Besitz des Christen erscheint. Der Pneumagedanke involviere eine rein immanente

[1]) Cf. Pfleiderer „Paulinismus“ 1. Aufl. S. 260: Es „wird damit unvermerkt der Boden der jüdischen Eschatologie, welche sich in einzelnen messianischen Wunderaktionen bewegte, verlassen und ihr die christliche Idee substituiert, wonach die Vollendung des Heils auf einer wesentlich immanenten Entwicklung des schon innerlich vorhandenen höheren Lebens beruht, was dann in der johanneischen Theologie noch stärker hervortritt.“

Entwicklung zur Vollendung des Christen, die in dem Erlangen eines pneumatischen Leibes besteht. Wird hierbei auf die Konsequenzen der paulinischen Pneumalehre reflektiert, so muß hier von vornherein scharf zwischen den Konsequenzen, die Paulus tatsächlich gezogen hat, und zwischen den Konsequenzen, die eventuell von unserem heutigen Denken aus gefordert würden, geschieden werden. Unserem modernen Denken mag es immerhin als notwendige Folge erscheinen, mit der sofort nach dem Tode eintretenden pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christus unmittelbar die Vollendung des einzelnen Christen zu verbinden, diese Vollendung sich in rein immanenter Weise aus der schon gegenwärtig vorhandenen Lebensgemeinschaft mit Christus vollziehen zu lassen und von hier aus die Tatsache der Parusie und Auferstehung als völlig wertlos hinzustellen. Allein diese Frage moderner Dogmatik muß naturgemäß vollkommen ausgeschaltet werden bei einer Untersuchung, bei der es sich lediglich um die Konsequenzen handelt, die Paulus selbst in seinem Anschauungskreise gezogen hat. Es muß also hier die Frage aufgeworfen werden, wie sich Paulus des näheren das Verhältnis zwischen der pneumatischen Lebensgemeinschaft und der Auferstehung, d. i. der Bekleidung mit dem himmlischen Leibe, gedacht hat: ist Paulus tatsächlich von dem Pneumagedanken, von dem Gedanken der pneumatischen Lebensgemeinschaft aus, die schon gegenwärtig vorhanden ist und unmittelbar nach dem Tode sich fortsetzt, dahin gedrängt worden, die Vollendung des einzelnen Christen, die in der Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe besteht, sich *in rein immanenter Weise* vollziehen zu lassen und somit (siehe S. 100.) den *Gedanken der Auferstehung und Parusie zu entwerten*? Nun läßt sich zunächst nachweisen, daß Paulus keineswegs die Vorstellung hat, der Leib entwickle sich organisch aus dem Pneuma heraus; vielmehr findet sich bei dem Apostel ausdrücklich der Gedanke, daß der Leib dem Gläubigen von Gott verliehen wird vermöge eines in transzendenter Weise sich vollziehenden Aktes. Er dient also zwar dem Pneuma, das der Christ besitzt, als

Organ seiner Betätigung, steht aber dem Pneuma, weil er dem Gläubigen durch einen schöpferischen Akt Gottes geschenkt wird, als ein Novum selbständig gegenüber. Zum Belege dieser Behauptung sei hier in erster Linie auf die Ausführungen verwiesen, die sich uns im Anschluß an die Exegese von 1. Kor. 15, 36—38 (siehe S. 29) ergaben. Die Wiederbelebung (*ζωοποιεῖται* V. 36), der neue Auferstehungsleib (V. 38) kommt danach nicht auf Grund eines immanenten Entwicklungsprozesses, sondern durch eine schöpferische Handlung der Allmacht Gottes zustande [1]). Überhaupt wird stets die Auferstehung als eine durch die Kraft und Macht Gottes erfolgende Tat dargestellt. Dann aber haben wir es gerade mit einem transzendenten und nicht immanenten Vorgang zu tun. So erhellt z. B. aus 1. Thess. 4, 14, daß die Auferweckung der Gläubigen ebenso wie Jesu Auferweckung Gottes schöpferische Tat ist. In 1. Kor. 6, 14 wird die Auferweckung Jesu und der Gläubigen ausdrücklich mit der *δύναμις* Gottes in Zusammenhang gebracht: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Ähnlich in 2. Kor. 13, 4: *ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς.* Selbst in Röm. 8, 11, wo der Apostel den schon gegenwärtig vorhandenen Pneumabesitz als notwendige Bedingung (*εἰ δὲ τὸ πνεῦμα . . . οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*) für die Auferweckung setzt, erfolgt die *ζωοποίησις* nicht in evolutionistischer Weise aus dem Pneumabesitz (dies nimmt Pfleiderer „Paulinismus" 2. Aufl. S. 275 an) heraus, sondern als Tat göttlicher Allmacht. Dies tritt deutlich zutage, wenn man die Lesart: *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* annimmt. Danach bildet der schon gegenwärtig vorhandene Geistesbesitz zwar den Grund, der den göttlichen Willen zu seiner Machtwirkung (Auferweckung) bestimmt; die Auferweckung selbst aber kommt infolge einer Tat Gottes zu-

---

[1]) Damit ist die Ansicht Pfleiderers „Paulinismus" 2. Aufl. S. 275 abgelehnt; Pfleiderer meint: nach der in 1. Kor. 15, 35 ff. sich findenden paulinischen Vorstellung „scheint sich der neue Leib aus dem alten heraus ähnlich zu bilden, wie die Frucht aus dem Samenkorn, also durch Entwicklung schon vorhandener Keime".

stande. Das gleiche ist nun — wenn auch nicht mit solcher Evidenz — der Fall bei der anderen Lesart: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος*. Hier erscheint das Pneuma, das die Christen schon jetzt besitzen, nicht als „Bestimmungsgrund", wie bei der vorhergehenden Lesart, sondern als „vermittelnde Ursache der Auferweckung" (Pfleiderer „Paulinismus" 2. Aufl. S. 275). Indessen geht auch hier die *ζωοποίησις* nicht in immanenter Weise aus dem Pneuma hervor; das Pneuma wird nicht der Urheber des künftigen Lebens; Urheber ist vielmehr Gott, der sich des Pneuma als vermittelnder Ursache bedient, wenn er dereinst die Belebung schafft (*ζωοποιήσει*)[1]. Eine immanente Entwicklung zur künftigen Herrlichkeit, wodurch dann eine Entwertung des Auferstehungsgedankens angezeigt wäre, soll nach Schmiedel die Stelle 2. Kor. 3, 18 enthalten (Schmiedel S. 232 f.). Fraglos wird hier die *δόξα* als bereits in der Gegenwart dem Christen eignend vorgestellt; denn *μεταμορφούμεθα* (V. 18) ist mit Schmiedel auf die Gegenwart zu beziehen; freilich ergibt sich aus der Verbindung: „von einer Herrlichkeit zur anderen[2]) verwandelt werden" ohne weiteres auch eine Reflexion auf die Zukunft; aber seinen Standort selbst nimmt der Apostel mit dem *μεταμορφούμεθα* in der Gegenwart. Es fragt sich nur, ob die *δόξα*, die den Gläubigen auf Grund der Teilnahme an der *δόξα* Christi nach 2. Kor. 3, 18 bereits in der Gegenwart eignet, hier in dem spezifischen Sinne, in dem sie sonst begegnet, steht, nämlich im Sinne der Lichtglorie als äußerer Ausdrucksform des höheren Lebens des

---

[1]) Cf. Titius S. 59.

[2]) *μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* steht nicht im Sinne einer Umwandlung, die von der Herrlichkeit Christi ausgeht und auf Herrlichkeit des Christen abzielt (so Sokolowski S. 63); da der Gedanke, daß die *δόξα* des Christen von der *δόξα* Christi ausgeht, sowohl in dem vorhergehenden *κατοπτριζόμενοι*, als auch in dem folgenden *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* ausgedrückt wird, würde die eben genannte Deutung einen „argen Pleonasmus einschließen" (Bachmann S. 177). Deshalb ist die Deutung vorzuziehen, nach der bei den Christen eine Umwandlung von einer Herrlichkeit zu weiterer *δόξα* stattfindet. Letztere Deutung paßt auch besser zu der Verbindung mit dem Begriff der Umwandlung (*μεταμορφούμεθα*). Die zweite Auffassung nehmen an: Schmiedel S. 230, Heinrici S. 102 f., Bachmann S. 177.

Christen. Gegen eine solche Deutung muß von vornherein der Umstand sprechen, daß Paulus sonst stets die Verleihung der *δόξα* als Lichtglorie an die Christen mit dem Akt der Parusie und Auferstehung verbindet. In Röm. 8, 21, ferner in 1. Kor. 15, 40. 43. 49 und in Phil. 3, 21; Kol. 3, 3f. redet der Apostel deutlich davon, daß die *δόξα* als äußere Verklärung des ewigen Lebens erst bei der Auferstehung geschenkt wird. Wenn nun in 2. Kor. 3, 18 von der schon gegenwärtigen Umgestaltung der Christen in dasselbe Bild der *δόξα* Christi (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*) gesprochen wird, so wird man im Hinblick auf die soeben zitierten Stellen geneigt sein, in 2. Kor. 3, 18 die *δόξα* in einem anderen Sinne zu begreifen als in der Bedeutung, die die *δόξα* in jenen Stellen hat. Und tatsächlich ergibt auch der Zusammenhang, in dem 2. Kor. 3, 18 steht, daß hier von einer geistigen Umgestaltung, von einem geistigen Ähnlichwerden dem Ebenbilde des erhöhten Herrn die Rede ist [1]), nicht aber von der Verklärung der Gläubigen zu der sich real und sichtbar darstellenden Lichtglorie Christi, die der Christ erst bei der Parusie erlangt. Wie nämlich die folgenden Verse (4, 1—6) zeigen, findet das *κατοπτρίζεσθαι* [2]) der *δόξα* Christi vermittels des Evangeliums statt, da das Evangelium in 4, 4 ein *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* genannt wird, in ihm also die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* enthalten ist (cf. Heinrici S. 100; Titius S. 60). Das Evangelium ist demnach der Spiegel, in dem die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* von den Christen geschaut wird. Dieser Gedanke trifft mit 1. Kor. 13, 12 zusammen, wo in gleicher Weise das

---

[1]) So Heinrici S. 101f.; Titius S. 60; Gloël S. 268.

[2]) *κατοπτριζόμενοι* ist (mit Heinrici S. 100) durch „im Spiegel schauend“ (so bei Philo legis Allegor. lib. III, 33) wiederzugeben, nicht durch „abspiegeln“ (Schmiedel S. 232f.) oder „widerspiegeln“ (Bachmann S. 176f.) zu übersetzen. Bachmann wendet gegen jene Deutung ein, daß, „wenn von einem Beschauen der Herrlichkeit die Rede sein soll, gerade die direkte und ungehemmte Art . . . der Beobachtung für den Zusammenhang wichtig wäre“, daß aber diese direkte Art in der Übersetzung: „im Spiegel schauend“ gerade nicht zur Geltung komme (Bachmann S. 176, Anm. 1). Indessen handelt es sich in diesem Zusammenhange gar nicht um ein direktes, sondern um ein durch das Evangelium vermitteltes Schauen (s. o.!).

Evangelium als der Spiegel erscheint, der — gegenüber dem vollkommenen Schauen von Angesicht — ein nur unvollkommenes Schauen, ein Schauen *ἐν αἰνίγματι*, vermittelt. Daß die Annahme betreffs der Bedeutung des *εὐαγγέλιον* in 2. Kor. 4, 1—6 tatsächlich zutrifft, geht deutlich aus dem Gegensatz hervor, in dem (in 2. Kor. 4, 1—6) das *εὐαγγέλιον* zu der vorher (in Kap. 3) beschriebenen *δόξα* des Alten Bundes steht. Im Gegensatz zu der *δόξα* des Alten Bundes, die den Menschen verhüllt blieb, ist das Evangelium — wenn es auch denen, die der *ἀπώλεια* verfallen werden (4, 3), verschlossen bleibt — jedem menschlichen Gewissen verkündet und eröffnet (2. Kor. 4, 2). Das Evangelium, in dem die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* (4, 4) leuchtet, ist also der hier dominierende Begriff; und daraus erhellt zugleich als des Apostels ausdrückliche Meinung, daß es das Evangelium ist, vermittels dessen wir die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* schauen. Damit ist nun aber auch über die eigentümliche Art des Schauens sowie über die eigentümliche Art der *δόξα*, die der Christ durch das Schauen zu eigen erhält (*τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*), entschieden. Geht nämlich das Schauen durch das Medium des Evangeliums hindurch, so ist es kein unmittelbares Schauen, kein Schauen von Angesicht zu Angesicht, sondern ein Schauen gemäß der sich im Evangelium darbietenden Erkenntnis (cf. V. 6: *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*)[1]). Ist nun aber das Schauen der *δόξα* Christi ein vermitteltes Schauen, so kann hier die *δόξα τοῦ Χριστοῦ*, in die die Christen infolge des Schauens umgestaltet werden und die ihnen alsdann schon in der Gegenwart eignet, gemäß jener vermittelten, geistig-erkenntnisförmigen Art des Schauens nur im geistigen Sinne verstanden werden und darf nicht auf die leibliche, äußerlich sich darstellende Herrlichkeit des Herrn gedeutet werden. Letztere wird nur durch ein unmittelbares Schauen von Angesicht zu Angesicht erfaßt; wird aber, wie hier, ein geistiges, vermitteltes Schauen vorausgesetzt, so kann ledig-

---

[1]) Cf. Titius S. 60.

lich die geistige Herrlichkeit Christi in Betracht kommen. Und demgemäß ist die Umgestaltung der Christen zu τὴν αὐτὴν εἰκόνα, d. i. zu dem Bilde der δόξα Christi, als eine geistige Umgestaltung, als ein geistiges Ähnlichwerden dem Ebenbilde des erhöhten Herrn aufzufassen [1]). Die δόξα, die den Christen bereits in der Gegenwart eignet, ist also nicht die Lichtglorie, die das ewige Leben des Christen leiblich verklärt, sondern ist lediglich eine geistige Größe, korrespondierend der geistigen Herrlichkeit des Herrn, in die sie umgestaltet werden [2]). Auf eine geistige Umgestaltung deutet auch (cf. Heinrici S. 102) der folgende Zusatz: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος hin. Dann aber wird durch 2. Kor. 3, 18 keineswegs die These erschüttert, daß die leibliche, äußere Verklärung zur δόξα erst bei der Parusie und Auferstehung stattfindet. Es ist nicht so, daß die Christen bereits jetzt mit äußerer, realer Lichtglorie ausgestattet sind, die sich in immanenter Weise allmählich bis zur höchsten Stufe (bei der Parusie) entwickelt. Vielmehr ist die schon jetzt dem Christen eignende geistige δόξα die Voraussetzung und Grundlage, auf der bei der Auferstehung (zur Zeit der Parusie) durch eine Tat Gottes die leibliche Verklärung erfolgt: erst bei der Auferstehung verleiht Gott den Gläubigen ein sich nach außen hin darstellendes συνδοξασθῆναι mit Christus (Röm. 8, 17). Es darf also in 2. Kor. 3, 18 nicht an „geheimnisvolle Vorstufen der eschatologischen Verklärung“ [3]) gedacht werden, wodurch ein immanenter Entwicklungsprozeß angezeigt wäre, der die die äußere Verklärung erst bringende Auferstehung ihrer Bedeutung nach entwertete. Vielmehr ergibt sich uns die

---

[1]) Cf. Gloël S. 268: „Nicht redet der Apostel hier von der leiblichen Verklärung, die dereinst sich an den Gläubigen vollziehen soll. Ist doch auch das Anschaun der Herrlichkeit des Herrn, das von allen Christen ausgesagt wird, nicht ein Anschaun seiner verklärten Leiblichkeit. Die Geistesherrlichkeit ist es, die sich dem Glaubensauge . . . bezeugt.“

[2]) Damit lehnen wir die Auffassung Schmiedels (S. 233) ab, nach der der Apostel den Christen schon für die Gegenwart „wirklichen Lichtglanz“ zuschreibt.

[3]) So Schmiedel S. 233.

gleiche Vorstellung, die wir im Anschluß an Röm. 8, 11 gefunden hatten. Wie dort der schon gegenwärtig vorhandene Pneumabesitz die notwendige Bedingung für die durch göttliche Allmacht erfolgende Auferweckung *(ζωοποίησις)* bildete, so eignet nach 2. Kor 3, 18 dem Christen schon gegenwärtig geistige *δόξα* als Voraussetzung für die bei der Auferstehung dem Christen zuteil werdende leibliche Verklärung. Beide Male aber denkt der Apostel nicht an einen immanenten Entwicklungsprozeß zur *ζωοποίησις* resp. zur leiblichen Verklärung hin, sondern denkt die *ζωοποίησις* als einen besonderen in Form der Auferstehung erfolgenden Akt göttlicher Allmacht und die leibliche Verklärung als eine Gabe, die bei der Auferweckung den Leibern der Gläubigen verliehen wird. Damit ist dann erwiesen, daß die bei der Parusie stattfindende Auferstehung, die bei Annahme eines immanenten Entwicklungsprozesses ihren Wert verlieren würde, ihre eigentümliche Bedeutung im Anschauungskreise des Apostels behält. Schließlich sei noch auf Kol. 3, 3. 4 hingewiesen, woraus gefolgert worden ist [1]), daß das schon gegenwärtig vorhandene neue Leben der Christen bei der Parusie zur Erscheinung *ἐν δόξῃ* kommt. Danach würde also der Stelle Kol. 3, 3. 4 der Gedanke zugrunde liegen, daß das höhere Leben in Form einer allmählichen Entwicklung, die bei der Parusie ihren Abschluß erreicht, Eigentum des Christen wird. Indessen bedeutet [2]) das *φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ*, daß die Christen bei der Parusie in einer nach außen hin sichtbaren, leiblichen Verklärung offenbar werden; und damit rückt dieser Gedanke auf gleiche Linie mit Phil. 3, 21, wo es heißt, daß den Christen bei der Parusie ein *σῶμα τῆς δόξης* verliehen wird. Und wenn es in V. 3 heißt, daß das Leben der Christen schon gegenwärtig mit Christus in Gott verborgen ist, so soll damit lediglich die Voraussetzung gekennzeichnet werden, auf Grund deren den Christen bei der Parusie (cf. V. 4) ein Leben in Vollendung, *ἐν δόξῃ*, geschenkt wird.

---

[1]) So Pfleiderer: „Das Urchristentum“ I. Bd. S. 326 (2. Aufl.)

[2]) Cf. Kühl S. 45.

Abschließend können wir sagen: der Apostel hat an keiner Stelle mit dem Pneumagedanken die Vorstellung verbunden, daß das Leben der Christen von der schon gegenwärtig vorhandenen pneumatischen Gemeinschaft mit Christus aus in immanenter Weise sich zur Vollendung entwickle, die womöglich schon sofort nach dem Tode eintrete. Vielmehr wird überall die pneumatische Lebensgemeinschaft lediglich als die Voraussetzung angesehen, auf Grund welcher Gott vermöge eines schöpferischen und demgemäß transzendenten Aktes seiner Allmacht die Auferweckung (*ζωοποίησις*) bei der Parusie vollzieht und damit das Leben zu seiner Vollendung (*ἐν δόξῃ*) führt. Somit hat Paulus nicht im entferntesten daran gedacht, infolge des Pneumagedankens den Gedankenkreis, der in Parusie und Auferstehung sein Zentrum besitzt, in irgendeiner Weise zu entwerten. Stets behalten Parusie und Auferstehung, die der Apostel als schöpferische Tat Gottes denkt, gegenüber der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christus ihre eigentümliche und selbständige Bedeutung, sofern sie die pneumatische Gemeinschaft — und zwar in transzendenter, nicht in immanenter Weise — erst zur Vollendung bringen und damit erst das wahre Leben im abgeschlossenen Sinne herbeiführen.

Mit diesem soeben gewonnenen Resultat stimmt nun auch vollkommen die Definition zusammen, die wir über den Begriff des pneumatischen Leibes innerhalb der Exegese von 1. Kor. 15 (siehe S. 34) gegeben hatten. Dort hatten wir die Auffassung des pneumatischen Leibes als eines aus *πνεῦμα* (= Geiststoff) gebildeten Leibes abgelehnt und hatten in dem *σῶμα πνευματικόν* einen Leib gesehen, der in dem *πνεῦμα* die ihn bestimmende Macht, sein Lebensprinzip besitzt. Die erste Auffassung würde unmittelbar die Anschauung einer immanenten Entwicklung zur Folge haben: aus dem *πνεῦμα* wird der Leib gebildet, aus dem *πνεῦμα* geht also der Leib als organisches Produkt hervor, der Leib steht dem *πνεῦμα* nicht als etwas Neues gegenüber. Unsere Auffassung vom pneumatischen Leibe dagegen führt dazu, einen schöpferischen Akt Gottes anzunehmen, wodurch dem *πνεῦμα*, dem Lebens-

prinzip der Christen, als Organ für seine Betätigung ein entsprechender Leib verliehen wird. Demgemäß steht letztere Auffassung vom pneumatischen Leibe — und zwar sie allein — im Einklang mit den obigen Darlegungen betreffs des Verhältnisses zwischen pneumatischer Lebensgemeinschaft und Auferstehungshoffnung und wird somit durch jene Ausführungen über dieses Verhältnis bestätigt.

Da wir nach alledem feststellen konnten, daß der Pneumagedanke keineswegs im Laufe der Entwicklung der paulinischen Anschauung den Auferstehungsgedanken verdrängt oder gar überflüssig gemacht hat, sondern daß vielmehr stets beide Gedanken notwendig einander fordern, der eine also nicht ohne den anderen gedacht werden darf (siehe S. 98), so ergibt sich uns eine Einheit im paulinischen Denken. Diese Einheit muß nachdrücklich betont werden gegenüber den Versuchen, die beiden Vorstellungen (Pneumagedanke und Auferstehungsgedanke) in Kollision treten zu lassen und auf Grund der Pneumalehre die Bedeutung der Auferstehung, die stets ihre unveränderte Geltung bei Paulus behalten hat, abzuschwächen; und in Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Gedanken darf die Behauptung von der Einheit auch nicht die leiseste Einschränkung erleiden (siehe S. 99f.). Eine gewisse Einschränkung erfährt diese Behauptung erst dann, wenn man von den Beziehungen jener beiden Gedanken zueinander absieht und den Blick auf die paulinischen Zukunftserwartungen im allgemeinen richtet.

Nach 2. Kor. 5 hat der Apostel angenommen, daß sofort nach dem Tode dem Gläubigen eine nicht mehr räumlich getrennte pneumatische Lebensvereinigung mit dem lebendigen Christus zuteil wird. Ist diese Gemeinschaft mit Christus immerhin noch unvollkommen, weil sie ein Zustand der Leiblosigkeit, der *γυμνότης*, ist, so ist sie (d. i. die Gemeinschaft mit Christus) ihm doch wünschenswerter und wertvoller als ein längeres Verweilen im irdischen Leben. Dem entspricht es, daß er in Phil. 1, 21 das Sterben als Gewinn (*τὸ ἀποθανεῖν κέρδος*) betrachtet; bringt es ihn doch in unmittelbare Nähe mit dem erhöhten Herrn (*ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*,

Phil. 1, 23). In die gleiche Gedankenrichtung weist auch Röm. 8, 38 f., wo der Apostel die unerschütterliche Gewißheit ausspricht, daß weder Tod noch Leben ihn von der Liebe Gottes in Christo zu scheiden vermögen. Vergleicht man nun damit des Apostels frühere, in 1. Thess. und in 1. Kor. sich findende Aussagen über den Zustand, der mit dem Tode beginnt und bis zur Parusie währt, so stellt sich an diesem Punkte eine Differenz innerhalb der paulinischen Lehre heraus. In 1. Thess. und in 1. Kor. spricht der Apostel von diesem Zustande als von einem Schlafzustand, von einem *κοιμᾶσθαι* (cf. 1. Thess. 4, 13. 14. 15; 1. Kor. 7, 39; 11, 30; 15, 6. 18. 20. 51). Dieser terminus *κοιμᾶσθαι* soll allerdings nach Sokolowski (S. 222) „gar nicht einen Zustand, sondern das Erlebnis des Entschlafens“ bezeichnen; danach bezieht sich also *κοιμᾶσθαι* nicht auf den dem Tode folgenden Zustand und dient nicht dazu, diesen als Schlafzustand zu charakterisieren. Indessen könnte sich diese Ansicht Sokolowskis höchstens auf die aoristische Form stützen, in der das *κοιμᾶσθαι* bei Paulus mehrfach (1. Thess. 4, 14. 15; 1. Kor. 7, 39; 15, 6. 18. 51) uns begegnet. Die aoristische Form bedeutet, daß der Betreffende durch Entschlafen, durch *κοιμηθῆναι*, in den darauf folgenden Zustand eintritt. Demnach bezeichnet in diesem Falle das *κοιμηθῆναι* das „Erlebnis des Entschlafens“. Jedoch hätte der Apostel schwerlich den Eintritt in diesen Zustand durch *κοιμηθῆναι* bezeichnet, wenn er nicht damit zugleich den darauf folgenden Zustand als Schlafzustand hätte charakterisieren wollen. Und daß dies tatsächlich die paulinische Vorstellung — und zwar nicht nur im bildlichen, sondern im realen Sinne des „Schlafens“ — ist, geht aus den Stellen hervor, in denen der Begriff *κοιμᾶσθαι* im Präsens und Perfektum (1. Thess. 4, 13; 1. Kor. 11, 30; 1. Kor. 15, 20) erscheint. Das Präsens bedeutet, daß die Verstorbenen sich in einem Schlafzustand befinden: 1. Thess. 4, 13 [1]); 1. Kor. 11, 30, während das Perfektum den Eintritt in einen

---

[1]) Die andere Lesart (1. Thess. 4, 13) hat statt *κοιμωμένων* das Perfektum *κεκοιμημένων*.

Schlafzustand, der noch andauert, anzeigt: 1. Kor. 15, 20 [1]). Ferner weisen die Begriffe *ἀναστῆναι* und *ἐγείρεσθαι*, die der Apostel für die Beendigung des Zustandes zwischen Tod und Parusie verwendet, darauf hin, daß diese Periode durch einen Zustand wirklichen Schlafens ausgefüllt ist. Und schließlich sprechen die Analogieen der jüdischen Apokalyptik [2]) für die Annahme, an einen Zustand des Schlafens zu denken. Am häufigsten wird hier (cf. Teichmann S. 29) jener Zwischenzustand durch „Schlafen" ausgedrückt, wobei an ein Schlafen im wirklichen, nicht bloß bildlichen Sinne gedacht werden muß: so in Dan. 12, 2; Hen. 92, 3; 100, 5; Ap. Bar. 30, 1; 4. Esr. 7, 32. Wie Paulus diesen Zwischenzustand des Schlafens [3]) seinem Wesen nach des näheren sich vorgestellt hat, ist freilich schwer zu bestimmen. Naturgemäß redet er ja nur selten von diesem Zwischenzustand, da er selbst die Parusie noch zu erleben hofft (1. Thess. 4, 15. 17; 1. Kor. 15, 52; auch im Philipperbrief noch: Phil. 3, 20 f.) und er somit den Tag des Herrn nahe bevorstehend (Röm. 13, 12; auch im Philipperbrief noch: Phil. 4, 5) denkt. Der Auffassung von B. Weiß (§ 96 d und 97 a) [4]), wonach das *κοιμᾶσθαι* „ein höheres Leben in der Gemeinschaft mit Christo" bedeutet, können wir uns nicht anschließen. Denn erstens fehlen wirkliche Stützen für diese Auffassung. Es geht doch nicht an, zu ihrer Begründung auf 2. Kor. 5, 8 *(ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον)* zu reflektieren, wie B. Weiß (§ 96 d) dies tut;

---

[1]) Cf. Wohlenberg: „Der 1. u. 2. Thessalonicherbrief" S. 95.

[2]) Cf. die Belege bei S. A. Fries: „Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten" (in der Zeitschr. f. die neutest. Wissenschaft I. 1900; S. 306 f.), bei Teichmann S. 29 f. und bei Bousset: „Die Religion des Judentums" S. 255—262.

[3]) Da nach Paulus der Zwischenzustand im wirklichen Schlafen besteht, dem einst ein *ἐγείρεσθαι* folgt, ist es ausgeschlossen, den Zwischenzustand als eine „Vernichtung auf Zeit" zu verstehen, welche Auffassung Kabisch (S. 253) bei der Exegese von 1. Kor. 11, 30 vertritt.

[4]) B. Weiß (§ 96 d) interpretiert das *κοιμᾶσθαι* folgendermaßen: „auch abgesehen von der Auferstehung aus dem Tode beginnt mit dem leiblichen Tode für den Christen unmittelbar ein höheres Leben in der Gemeinschaft mit Christo"

mit Recht sieht Schmiedel (S. 239) in diesem Verfahren eine „petitio principii“; denn wenn es sich darum handelt, zu untersuchen, ob der Schlafzustand, das *κοιμᾶσθαι* des 1. Thessalonicher- und 1. Korintherbriefes, seinem Inhalte nach identisch ist mit der in 2. Kor. 5, 6—8 gelehrten unmittelbar nach dem Tode beginnenden Lebensgemeinschaft mit Christus oder etwas anderes bedeutet, dann darf die Bedeutung des *κοιμᾶσθαι* unmöglich aus 2. Kor. 5, 6—8 gewonnen und begründet werden, widrigenfalls man bei dieser Untersuchung eine petitio principii begeht. Auch von der Formel: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* (1. Kor. 15, 18) aus, an die man zur Not noch denken könnte, läßt sich die Behauptung von B. Weiß nicht stützen. Denn der Aorist *κοιμηθῆναι* bezeichnet (siehe S. 111) den durch Entschlafen sich vollziehenden Eintritt in den Todeszustand. Mit *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* werden also diejenigen charakterisiert, die bei ihrem Eintritt in den Todeszustand, d. i. bei ihrem Sterben sich in der Lebensgemeinschaft mit Christo befanden[1]) (cf. Ap. 14, 13: *οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*). Wird also in der Formel: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* lediglich ausgedrückt, daß die Betreffenden damals, als sie in den Todeszustand eintraten, d. i. bei ihrem Sterben sich in der Gemeinschaft mit Christo befanden, so kann man aus jener Formel schlechterdings nicht eine so weit über die eigentliche Bedeutung der Formel hinausgehende Aussage gewinnen, wie die: daß die Gemeinschaft mit Christus — über das Sterben hinaus — den kommenden Zustand seinem Wesen nach bestimmt und ausfüllt. Trägt somit die Formel: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* nichts dazu bei, die Ansicht von B. Weiß zu begründen, so läßt sich nun auf der anderen Seite ein schwerwiegendes Bedenken direkt dagegen geltend machen.

Freilich darf man gegen die Behauptung von B. Weiß

---

[1]) Cf. Heinrici zu 1. Kor. 15, 18 (S. 459): „Denn sie starben so, daß sie während ihres Sterbens nicht außer Christo, sondern durch den Glauben an ihn in seiner Lebensgemeinschaft waren“; und Bachmann zu 1. Kor. 15, 18 (S. 442): „Die, die bei ihrem Sterben in der Heilsgemeinschaft mit Christus sich befanden.“

nicht einwenden, Paulus habe ja in seinen Ausführungen über das Geschick der Verstorbenen (in 1. Thess. 4 und in 1. Kor. 15) niemals einen unmittelbar mit dem Tode beginnenden Zustand seliger Gemeinschaft mit Christus erwähnt. Denn in 1. Thess. 4, wo der Apostel die Thessalonicher über einen ganz speziellen, mit der Parusie zusammenhängenden Punkt belehren und trösten wollte (siehe S. 11 f.), lag absolut nicht die Nötigung vor, auf jenen Zustand zu sprechen zu kommen [1]). Auch in 1. Kor. 15 war für den Apostel keine Veranlassung vorhanden, gerade auf diesen Zustand zu reflektieren. Und aus den Ausführungen des Apostels in 1. Kor. 15 lassen sich keine Schlüsse gegen die Auffassung B. Weiß' ziehen, wie Pfleiderer („Paulinismus" 2. Aufl. S. 277) dies tut: „Die ganze Beweisführung für die Notwendigkeit einer Auferstehung 1. Kor. 15 würde überflüssig ohne die Voraussetzung, daß der Zustand der Verstorbenen ohne die Auferstehung ein unglücklicher sei" [2]). Skepsis und Zweifel der Korinther hatten nicht an dem gegenwärtigen Geschick der Verstorbenen ihren Orientierungspunkt, sondern zielten auf die Auferstehung der Toten ab und hatten in der Unfähigkeit, sich einen Auferstehungsleib zu denken, ihren besonderen Grund. Wenn man nun dazu beachtet, daß für Paulus (cf. 1. Kor. 15, 13. 16) mit der Leugnung der Auferstehung der Gläubigen notwendigerweise auch die Auferstehung Christi negiert wurde und daß dann unmöglich eine Gemeinschaft der verstorbenen

---

[1]) Cf. B. Weiß (§ 96d, not. 3) gegenüber jenem Einwand: „Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf diese selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1. Thess. 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachteil kommen würden."

[2]) Ähnlich auch Kühl S. 43f.: „Die Aussage über das Geschick der verstorbenen Gläubigen 1. Kor. 15, 19 ... hätte wahrscheinlich eine andere Form erhalten und an überzeugender Kraft wesentlich gewonnen, wenn der Apostel die in diesem Abschnitt (d. i. 2. Kor. 5, 1—10) niedergelegten Gedanken sich damals (d. i. in 1. Kor. 15) bereits innerlich angeeignet hätte; er würde sie dann an jener Stelle (d. i. 1. Kor. 15, 19) zweifellos auch verwendet haben."

Gläubigen mit Christus statthaben konnte, dann begreift man, daß Paulus bei der Widerlegung der Korinther seinen Ausgangspunkt nicht in dem Hinweis auf das gegenwärtige Geschick der Verstorbenen nehmen durfte, sondern nur in der Begründung der Auferstehung der Toten[1]). Leugnet man letztere, wie dies von seiten etlicher Korinther geschah, so leugnet man die Auferstehung Christi und infolge davon auch die Gemeinschaft der Verstorbenen mit Christus. Es hätte also von geringem Verständnis für die Zweifel der Korinther gezeugt, wenn Paulus als Hauptargument den Korinthern zuerst die Tatsache der gegenwärtigen seligen Gemeinschaft der Verstorbenen mit Christus entgegengehalten hätte, anstatt bei jener von ihnen angezweifelten Prämisse der Auferstehung Toter zu beginnen. Dann aber erhellt, daß die ganze Beweisführung, wie sie in 1. Kor. 15 vorliegt, ihr Recht und ihre Notwendigkeit behält, auch wenn der Apostel bereits damals annahm, daß der gegenwärtige Zustand der Verstorbenen kein unglücklicher, vielmehr ein seliger sei; die Beweisführung wird also auch bei jener Annahme nicht „überflüssig", wie Pfleiderer meint (siehe S. 114). Man wird demnach aus der Tatsache, daß Paulus in 1. Thess. und in 1. Kor. nicht von einer sofort mit dem Tode beginnenden Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus geredet hat, kein wirkliches Argument gegen die Anschauung B. Weiß' über das *κοιμᾶσθαι* schöpfen können. Entscheidend fällt nun aber gegen diese Auffassung des *κοιμᾶσθαι* die Stelle 1. Kor. 11, 30: *διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί* ins Gewicht. An dieser Stelle sieht Paulus das Kranksein sowie das *κοιμᾶσθαι* als ein göttliches Strafurteil[2]) an, das

---

[1]) Cf. B. Weiß § 96d: „Wenn Paulus 1. Kor. 15 gegen die Auferstehungsleugner so polemisiert, als sei mit der Leugnung der Auferstehung jede (wenigstens jede selige) Fortdauer nach dem Tode geleugnet (V. 18. 19. 32), so ist zu erwägen, daß ihm mit der Leugnung der Möglichkeit einer Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel (V. 13. 16) und daß dann auch von keiner Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus mehr die Rede sein konnte."

[2]) Das Fehlen des Artikels bei *κρίμα* (V. 29) verbietet es, bei *κρίμα*

die Betreffenden sich durch unwürdigen Genuß des Abendmahls zuziehen. Betrachtet er somit hier das *κοιμᾶσθαι* als eine Strafe, als ein Gericht, dann kann er schwerlich den mit dem *κοιμῶνται* verbundenen Zustand als einen seligen, geschweige denn als einen dem irdischen Zustand vorzuziehenden (wie in 2. Kor. 5, 6—8) angesehen haben[1]. Und zwar ist zu beachten, daß er nicht etwa an den Sterbeprozeß, das Hindurchgehen durch die Angst und Qual des Todesvorganges denkt, sondern, wie das Präsens *κοιμῶνται* (*κοιμῶνται* bedeutet: „sie schlummern im Tode"; so Bachmann S. 379) zeigt, an den dem Sterben folgenden Zustand; diesen hält er also an unserer Stelle bei den damit Betroffenen für ein Strafgericht Gottes. Demnach muß dieser Zustand mit Momenten des Übels und mit zeitweisem, d. i. bis zur Zeit der Parusie dauerndem Mangel an Seligkeit behaftet sein.

Indessen ließe sich nun doch noch geltend machen, daß das *κοιμᾶσθαι* nur dann mit diesen Momenten verknüpft ist, wenn das *κοιμᾶσθαι* direkt als Strafe die Christen trifft, daß es im allgemeinen aber einen Zustand der Seligkeit bedeute. Jedoch hätte alsdann das *κοιμῶνται* hier (1. Kor. 11, 30) eines erläuternden Zusatzes bedurft, der besagte, daß das *κοιμᾶσθαι* ausnahmsweise, weil es als Strafe in Betracht kommt, als ein der Freude und der seligen Gemeinschaft mit Christus ermangelnder Zustand zu gelten habe. Wenn Paulus tatsächlich im allgemeinen das *κοιμᾶσθαι* als einen seligen Zustand aufgefaßt hätte, dann hätten die Korinther ohne jenen erläuternden Zusatz überhaupt nicht begreifen können, inwiefern denn das *κοιμᾶσθαι*, das für sie sonst immer nur einen seligen Zustand bezeichnet, hier eine göttliche Strafe bedeuten könne. Da nun irgendein Zusatz fehlt, so können wir nur schließen, daß Paulus nicht etwa ausnahmsweise, sondern stets das *κοιμᾶσθαι* als einen Zustand, der der seligen Gemeinschaft mit Christus entbehrt und jedenfalls

---

an das Endgericht zu denken; *κρίμα* bedeutet „ein" Gericht (cf. v. Hofmann „Der Schriftbeweis" II, 2 S. 223; Heinrici S. 351; Schmiedel S. 165).

[1]) Cf. Teichmann S. 26: „Daraus läßt sich folgern, daß der Zustand des *κοιμᾶσθαι* zum mindesten kein angenehmer sein kann."

unbefriedigend ist, angesehen hat, und daß er deshalb ohne jede weitere Erläuterung das *κοιμᾶσθαι* als eine Strafe Gottes bezeichnen konnte.

Damit fällt dann aber die von B. Weiß (§ 96 d, 97 a) vertretene Auffassung des *κοιμᾶσθαι* hin [1]), und zugleich sind wir der Bestimmung des Schlafzustandes, des *κοιμᾶσθαι*, einen Schritt näher gekommen. Allerdings vermögen wir diesen Zustand, da direkte Zeugnisse des Apostels fehlen, immer nur negativ zu beschreiben; es ist ein unerfreulicher, nicht wünschenswerter, von der persönlichen Gemeinschaft mit Christus ausgeschlossener Zustand. Jedoch wird auch bei diesen rein negativen Prädikaten eins deutlich: daß nämlich der in 1. Thess. und in 1. Kor. durch das *κοιμᾶσθαι* ausgedrückte Zustand seinem Wesen nach verschieden sein muß von dem ihm in 2. Kor. 5, 6—8 entsprechenden Zustand, der in einem Leben ungehemmter Gemeinschaft mit Christus seinen Inhalt hat. Beachten wir, daß dieses Leben unmittelbarster, nicht mehr räumlich getrennter Vereinigung mit dem Herrn vom Apostel herbeigesehnt und gegenüber einem längeren *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* bevorzugt wird (2. Kor. 5, 6—8; Phil. 1, 21 ff.), dann hebt sich notwendigerweise der in 2. Kor. 5 und Phil. 1 beschriebene Lebenszustand bedeutend ab von jenem Schlafzustand, dessen eigentümliche Beschaffenheit wir soeben aus 1. Kor. 11, 30 kennen lernten. Unmöglich wird diesem *κοιμᾶσθαι* also jene (in 2. Kor. 5, 6—8; Phil. 1, 21 ff. dargestellte) persönlichste, nicht mehr räumlich geschiedene Gemeinschaft mit Christus eignen; es wird vielmehr, da es auch als Strafe in Betracht kommt, niedriger als der irdische Lebenszustand zu achten sein und einer seligen Gemeinschaft mit Christus ermangeln.

Schwerlich wird allerdings Paulus bei dem *κοιμᾶσθαι* an ein „trübes Schattenleben“ (dies ist Schmiedels Auffassung S. 28) der Verstorbenen im Hades gedacht haben, sondern an ein Schlummern der Toten in ihren Gräbern. Wohl ist dem

---

[1]) Gegen die Ansicht von B. Weiß sind: Pfleiderer „Paulinismus“ 2. Aufl. S. 277; Schmiedel S. 239; Holtzmann II S. 194; Teichmann S. 26 f.; Sokolowski S. 221 f.; Kühl S. 43 f.

Apostel, wie aus Röm. 10, 7 hervorgeht, die Vorstellung bekannt, daß die Toten an einem gemeinsamen Orte, dem Hades [1]), versammelt sind; ob er sie freilich, wenn er von einem *κοιμᾶσθαι* spricht, geteilt hat, muß als sehr fraglich erscheinen. Denn erstens redet er nur an einer Stelle (Röm. 10, 7), und zwar nicht etwa im Zusammenhange mit dem *κοιμᾶσθαι*, vom „*ἄβυσσος*". Diese Stelle ist noch dazu ein Zitat aus Deut. 30, 13; daß Paulus gerade in Bezug auf den Begriff *ἄβυσσος* der Stelle Deut. 30, 13 selbständig (Deut. 30, 13 hat nach der LXX nicht *εἰς τὴν ἄβυσσον*, sondern *εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*) gegenübersteht, darf man nicht urgieren [2]); denn *ἄβυσσος* (= תְּהוֹם) ist immerhin ein der LXX geläufiger Begriff. Und ferner weisen nun die Begriffe: *κοιμᾶσθαι*, *ἀναστῆναι* und *ἐγείρεσθαι* selbst darauf hin, daß Paulus an ein Schlafen der Toten im Grabe gedacht hat [3]). Somit ergibt sich uns zwischen 1. Thess. und 1. Kor. einerseits und 2. Kor. andererseits folgende Differenz: In 1. Thess. und 1. Kor. faßt Paulus den Zustand der Verstorbenen als ein der seligen Gemeinschaft mit Christus entbehrendes Schlafen im Grabe, in 2. Kor. dagegen als eine ungehemmte persönliche Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn. Hätte der Apostel in 1. Thess. und 1. Kor. unter dem *κοιμᾶσθαι* ein Schattenleben im Hades verstanden, so wäre die Abweichung, die in 2. Kor. 5 gegenüber 1. Thess. und 1. Kor. statthat, noch tiefer gehend, als dies bei seiner Anschauung eines Schlafens im Grabe der Fall ist.

Bei aller Betonung der Differenz zwischen 1. Thess. und 1. Kor. einerseits und 2. Kor. andererseits darf man jedoch nicht übersehen, daß der in 2. Kor. 5 beschriebene unmittelbar mit dem Tode beginnende Zustand auch mit Momenten der Unvollkommenheit und Unfreiheit belastet ist. Er war ja, wie sich uns auf Grund der Exegese ergab, ein Zustand der Leiblosigkeit (*γυμνότης*): noch fehlt bei aller pneumatischen Vereinigung mit dem Herrn dem Christen der Leib, der dem

---

[1]) *ἄβυσσος* (Röm. 10, 7) bezeichnet „die grundlose Tiefe als Ort der Toten" und steht als „Synonymum von *ᾅδης*" (Cremer [9] S. 2).

[2]) Gegen Teichmann S. 28.

[3]) So auch Teichmann S. 28 u. 30.

πνεῦμα als Organ und Instrument freier Betätigung und Entfaltung dient. Da sich somit Paulus ein vollkommenes und frei sich betätigendes Leben immer nur im Leibe und mittels des Leibes vorstellen kann [1]), eignet auch dem in 2. Kor. 5, 6—8 beschriebenen Zustand eine ganz bestimmte Unvollkommenheit: das *πνεῦμα* kann sich aus Mangel des ihm entsprechenden *σῶμα* noch nicht betätigen und frei entfalten. Demnach ist für jene unmittelbare Gemeinschaft mit Christus (2. Kor. 5, 6—8) das Moment der Untätigkeit, d. i. der Ruhe charakteristisch (ähnlich Bachmann S. 243: „der Zustand des *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* eine Zeit des Rastens"). Dieses Moment der Ruhe stellt nun eine gewisse Verwandtschaft her zwischen der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn, die (in 2. Kor. 5, 8) nach dem Tode anhebt, und zwischen dem Schlafzustande, den der Apostel (in 1. Thess. und 1. Kor.) nach dem Tode eintreten läßt. Wenn auch beide Zustände inhaltlich voneinander dadurch geschieden bleiben, daß das eine Mal

---

[1]) Titius (S. 65) meint, daß Paulus diese Anschauung nicht mehr ganz geteilt habe; „vielmehr beweist das *εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος* 2. Kor. 12, 2. 3, daß Paulus sich eine Betätigung der Seele ohne Leib, ein Entrücktwerden und Hören unaussprechlicher Worte ohne Vermittlung des Leibes sogar bei Leibesleben sehr wohl zu denken vermochte" (Titius S. 65). Indessen handelt es sich hier, wo der Apostel die Möglichkeit einer Trennung des Geistes vom Leibe erwägt, um ein extraordinäres Ereignis, und zwar ist es als solches auch von Paulus charakterisiert. Von da aus lassen sich schwerlich Schlüsse auf die allgemeine Anschauung des Apostels ziehen. Zudem muß man beachten, daß lediglich an ein Entrücktwerden und Hören unaussprechlicher Worte, nicht aber an eine „Betätigung" der Seele (resp. des Geistes) gedacht ist. Es ist doch immer nur ein rezeptiver Zustand, der somit auf gleicher Linie mit dem ebenfalls rezeptiv und ohne aktive Tätigkeit vorzustellenden Zustand in 2. Kor. 5, 8 liegt. Letztere Stelle (2. Kor. 5, 1—10), in der der Apostel in deutlichen und allgemeingültigen Reflexionen sich äußert und die deshalb von maßgebender Bedeutung ist, zeigt gerade, daß es ein volles und frei sich betätigendes Leben nur mittels des Leibes gibt. Zu diesem Resultat kommt man freilich nur dann, wenn man in der 2. Kor. 5, 8 beschriebenen mit dem Tod beginnenden Gemeinschaft mit Christus immer noch einen unvollkommenen Zustand (wie dies aus unserer Exegese folgte) sieht und jene Gemeinschaft nicht etwa als „Ausdruck des vollen, definitiven Heils" beurteilt, wozu Titius (S. 62) neigt.

(2. Kor. 5) den verstorbenen Gläubigen sofort nach dem Tode die selige Gemeinschaft mit Christus beschieden ist, das andere Mal (1. Thess. und 1. Kor.) dagegen diese beseligende Lebensvereinigung fehlt, so stimmen sie doch in dem formalen Merkmal der Untätigkeit, der Ruhe miteinander überein. Bleibt nach alledem eine Differenz zwischen den Aussagen des 1. Thess.- und 1. Korintherbriefes einerseits und der in 2. Kor. 5 (sowie in Phil. 1) vertretenen Anschauung andererseits bestehen, dann muß die Frage aufgeworfen werden, wie diese Differenz bei Paulus sich erklärt: ist sie auf fremde Einflüsse zurückzuführen oder ist sie als geradlinige Fortsetzung seiner eigenen Anschauung zu begreifen?

Bereits in der Literaturübersicht war darauf hingewiesen, daß man bei der Erklärung jener Differenz zumeist auf hellenistische Einflüsse zurückgreift. Insbesondere soll es die Einwirkung der alexandrinischen Philosophie gewesen sein, die den Apostel dazu bestimmt hat, seine Anschauung über den Zustand der Gläubigen nach dem Tode in der Richtung von 2. Kor. 5 und Phil. 1 auszubilden [1]).

---

[1]) Cf. O. Pfleiderer „Paulinismus" 2. Aufl. S. 278: „Außerdem mag daran erinnert werden, daß Paulus damals zu Ephesus im freundschaftlichen Verkehr mit Apollos stand, der als Alexandriner die hellenische Ansicht von der Unsterblichkeit und Seligkeit der abgeschiedenen Seelen der Gerechten gehegt hat. Dieser Lehre kam die paulinische Vorstellung vom einwohnenden πνεῦμα, welches ζωή und ζωοποιοῦν ist, so nahe entgegen, daß eine Kombination beider sehr natürlich war"; cf. ferner das „Urchristentum" 1. Aufl. S. 299, wo Pfleiderer ebenfalls die Quelle der in 2. Kor. 5 vertretenen Anschauung im Hellenismus findet; dies lasse sich „direkt beweisen aus dem wörtlichen Anklang von 2. Kor. 5, 1 ff. an Buch der Weisheit 9, 15, vgl. 3, 1 ff.; 8, 13. 17; 6, 20". Daß diese Ansicht Pfleiderers in der 2. Aufl. des „Urchristentum" wesentlich modifiziert worden ist, war bereits auf S. 5, Anm. 1 erwähnt. Hellenistische Einflüsse nehmen an diesem Punkte außer Pfleiderer noch an: Holtzmann II, S. 195; Teichmann S. 59, 69—74; Sokolowski S. 217—219. — Schmiedel (S. 240) stellt nur die Übereinstimmung der paulinischen Anschauung mit griechischen Gedanken fest, läßt aber die Frage nach der Beeinflussung des Paulus durch griechische Vorstellungen offen: „In wesentlichen Punkten trifft hier P. (infolge von Beeinflussung?) zusammen mit dem griech. Glauben an Unsterblichkeit nur der Seele."

Eine andere Erklärung reflektiert besonders auf die persönlichen Erlebnisse, die Christuserfahrung des Apostels, und sucht von hier aus die paulinische Gedankenentwicklung zu der in 2. Kor. 5 und Phil. 1 vertretenen Ansicht hin zu begreifen (so Pfleiderer in der 2. Aufl. des „Urchristentum“ S. 323; Titius S. 55 u. 65; Feine S. 502 — auch Sokolowski S. 218 läßt es als „wahrscheinlich“ gelten, „daß die in Rede stehende Anschauungsweise des Paulus durch die Rücksicht auf den auferstandenen Christus mitbedingt gewesen“ ist). Und schließlich wird — zumeist in Verbindung mit einer der beiden angeführten Erklärungen — ein psychologisches Motiv verwertet: Paulus habe in der Zeit zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief ständig den Tod vor Augen gesehen; infolge der Drangsale, die er täglich zu erleiden hatte, habe er mit der Eventualität rechnen müssen, noch vor der Parusie zu sterben und sei hierdurch innerlich dazu gedrängt, die Kluft, die alsdann zwischen Tod und Parusie bestehen würde, durch das Bewußtsein zu überbrücken, daß ihn nichts von Christus scheiden könne (Röm. 8, 38 f.) und daß auch der Tod nur der unmittelbare Übergang zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus sei (2. Kor. 5, 8; Phil. 1, 23) [1]).

Weil nun an dieser Stelle häufig die Abhängigkeit des Paulus von hellenistischen Gedanken behauptet worden ist, so ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, die paulinische Anschauung religionsgeschichtlich zu beleuchten und zu fragen, ob zur Zeit des Paulus in Bezug auf den Zustand nach dem Tode Gedanken von der Kraft und Bedeutung lebendig waren, daß sie bestimmenden Einfluß auf Paulus ausüben konnten. Zuvor muß aber die paulinische Anschauung, wie sie in 2. Kor. 5 und Phil. 1 vorliegt, selbst kurz charakterisiert werden. Der Inhalt der mit dem Tode anhebenden pneumatischen Lebensvereinigung mit Christus ist rein religiös bestimmt; schwerlich läßt sich die in ihr gegebene religiöse Wirklichkeit schlichter und präziser, freier und reiner von allem Beiwerk beschreiben,

[1]) So Pfleiderer „Paulinismus“ 2. Aufl. S. 278; Teichmann S. 57—59; und Kühl S. 44.

als es bei Paulus geschieht: in dem einfachen „*σὺν Χριστῷ εἶναι*“ (Phil. 1, 23) und „*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*“ (2. Kor. 5, 8) oder in dem „*τὸ ζῆν Χριστός*“ (Phil. 1, 21) ist dem Apostel alles gegeben und alles erschöpfend gesagt. Beachtet man, daß bereits im 1. Thessalonicherbrief (4, 17) das Ziel der Sehnsucht nach ungehemmter Gemeinschaft mit dem Herrn durch *σὺν κυρίῳ εἶναι*[1]) ausgedrückt ist[2]), so findet man in den paulinischen Briefen eine Übereinstimmung der Charakteristik jener Gemeinschaft, eine Übereinstimmung, die in der Schlichtheit der Form, worin sich der rein religiöse Inhalt ausspricht, ihr eigentümliches Gepräge besitzt. Diesem lediglich religiös bestimmten Inhalt entspricht es, daß die Gewißheit, die dem Glauben an eine unmittelbar mit dem Tode beginnende Gemeinschaft mit Christus eignet, in dem Wesen der Lebensgemeinschaft mit Christus selbst ihren festen Grund hat und nicht etwa in Erwägungen, die außerhalb der Tatsache der Christusgemeinschaft liegen, wurzelt. Von dem Bewußtsein aus, daß er schon gegenwärtig mit dem erhöhten Herrn fest verbunden ist und daß er schon jetzt als einer, der *ἐν Χριστῷ* ist, eine *καινὴ κτίσις* (2. Kor. 5, 17) darstellt, geht ihm die Gewißheit auf, daß die Lebensverbindung mit Christus sowie das in ihr gegebene neue Leben durch den Tod nicht unterbrochen werden kann (Röm. 8, 38 f.). Ist ihm doch die Gemeinschaft mit Christus im realsten Sinne Lebensverbindung, weil Christus sein Leben ist (Phil. 1, 21: *τὸ ζῆν Χριστός*). Dann aber kann auch der Tod sich nicht trennend zwischen Christus und seine Gläubigen stellen, sondern nur Gewinn bringen, indem er die Christen näher zu ihrem Herrn hinführt (Phil. 1, 21:

---

[1]) Man vergleiche hierzu, was Deißmann in der Schrift „Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«“ (S. 126) über die Formel *σὺν Χριστῷ εἶναι* sagt: „Sie bezeichnet fast überall (exkl. Röm. 6, 8; Kol. 2, 13 u. 20) die Gemeinschaft der Christen mit Christus nach ihrem Tode, resp. der Parusie. Man kann sagen, daß das *σὺν Χριστῷ εἶναι* das Ziel des *ἐν Χριστῷ εἶναι* ist“ (ebenso Deißmann in „Licht vom Osten“ S. 218 Anm. 10).

[2]) In 1. Thess. 4, 17 ist allerdings die ungehemmte Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus nach der Parusie gemeint.

τὸ ἀποθανεῖν κέρδος). So drängt sich demnach dem Apostel aus dem Wesen der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus in unmittelbarster Weise die Gewißheit auf, daß diese Gemeinschaft durch den Tod nicht — und wär's auch nur eine kurze Zeit lang — geschieden wird.

Es muß besonders im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Betrachtung hervorgehoben werden, daß Paulus zu der in 2. Kor. 5 und Phil. 1 sich neu findenden Anschauung nicht etwa infolge weiterer Ausbildung einer isolierten, d. i. von der Christuserfahrung gesonderten Pneumalehre gekommen ist. Vielmehr zeigt es sich in evidenter Weise, daß dem Paulus dieses in 2. Kor. 5 und Phil. 1 uns begegnende pneumatische Erlebnis — um ein solches handelt es sich ja bei dem Glauben an eine sofort nach dem Tode sich fortsetzende pneumatische Gemeinschaft mit dem Herrn — nur im engsten Zusammenhange mit seiner Christuserfahrung, mit seiner Erfahrung vom lebendigen, pneumatischen Christus zuteil geworden ist. Es war bereits früher darauf hingewiesen, daß der Apostel Christus mit dem *πνεῦμα* gelegentlich gleichsetzt, daß er in dem erhöhten Herrn den Pneuma-Christus sieht; dies hat darin seinen Grund, daß er alle pneumatischen Erfahrungen und alle pneumatischen Kräfte zurückführt auf den lebendigen Christus, auf die Erfahrung seiner Gemeinschaft[1]). Daß nun diese Gebundenheit der pneumatischen Erfahrung an den lebendigen Christus und an die Gemeinschaft mit ihm gerade bei der hier in Rede stehenden paulinischen Anschauung (in 2. Kor. 5 und Phil. 1) vorhanden ist, läßt sich ohne weiteres aus den betreffenden Stellen er-

---

[1]) Cf. Gunkel S. 99: „Die erste pneumatische Erfahrung Pauli (d. i. seine Bekehrung) war eine Erfahrung Christi. Fortan ist ihm Christus *τὸ πνεῦμα*. Alle Kräfte höheren Lebens, die er erfahren darf, leitet er von ihm ab; alle Schicksale, die ihm in seinem Dienste widerfahren, setzt er mit ihm in Verbindung: *ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός*." So ist denn (Gunkel S. 100) „die Christuslehre der eigentümlich-paulinische Ausdruck dessen, was der Apostel in der Lehre vom *πνεῦμα* mit Anlehnung an die Anschauungen der Gemeinde behauptet"; cf. auch Deißmann „Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«" S. 90.

sehen. Die Stellen nämlich, in denen Paulus von der sofort nach dem Tode beginnenden Gemeinschaft mit Christus redet, knüpfen diese Anschauung nicht an Erwägungen über die Wirkungen des *πνεῦμα* im allgemeinen, sondern speziell an die Tatsache des lebendigen, pneumatischen Christus, an die Erfahrung seiner pneumatischen Gemeinschaft. Sowohl in dem *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου* — *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2. Kor. 5, 6—8), als auch in dem *τὸ ζῆν Χριστός* — *ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* (Phil. 1, 21. 23) kommt dies zur Geltung. Paulus reflektiert also in all den Stellen, in denen jene Anschauung auftritt, nicht auf die Zusammenhänge, die zwischen *πνεῦμα* und *ζωή* in allgemeiner Weise bestehen; er gewinnt seine neue Anschauung nicht etwa, indem er von jenen Zusammenhängen aus fordert, daß das pneumatische Leben, da das *πνεῦμα* die Kraft unvergänglichen Lebens sei, unmittelbar nach dem Tode sich fortsetzt; vielmehr gelangt er, wie jene Stellen (2. Kor. 5, 6—8; Phil. 1, 21. 23; vgl. mit Röm. 8, 38 f.) zeigen, von der Erfahrung aus, daß die Lebensverbindung der Gläubigen mit dem pneumatischen Christus den Tod nicht nur überdauert, sondern auch vom Tode nicht unterbrochen werden kann, zu seiner (gegenüber 1. Thess. und 1. Kor.) neuen Auffassung des Zustandes der Gläubigen nach dem Tode. Die Tatsache, daß diese Auffassung auf eine Christuserfahrung, d. i. auf ein Erlebnis des pneumatischen Christus zurückgeht, wird nun in den Darstellungen von Teichmann (S. 59; 69—74) und Sokolowski (S. 217 ff.) fast ganz außer acht gelassen. Wohl wird der Gedanke, daß es sich hier um eine Christuserfahrung handelt, bei Teichmann (S. 59) und Sokolowski (S. 217, Anm. 1) einmal gestreift; in der Hauptsache aber wird jene Auffassung des Paulus aus den Voraussetzungen, die der Pneumalehre im allgemeinen zugrunde liegen, und aus den Konsequenzen, die Paulus aus der Pneumalehre gezogen haben soll, erklärt. Indem man so die Pneumalehre von dem Christusgedanken und der persönlichen Christuserfahrung isoliert, liegt es nahe, die weitere Ausbildung des Pneumagedankens, aus der die neue Anschauung des Apostels hervorgegangen sein soll, auf fremde (hellenistische) Quellen

zurückzuführen; und man kommt alsdann zu dem Ergebnis, daß die Richtung der neuen Auffassung des Apostels vom Zustande der Gläubigen nach dem Tode „durch die unter hellenistischen Einflüssen zustande gekommene Lehre vom *πνεῦμα* bestimmt“ ist (so Teichmann S. 59) oder „daß Paulus das mit dem Tode eintretende Leben in hellenischer Weise als Wirkung des Geistes angesehen hat“ (so Sokolowski S. 219). Ob tatsächlich hellenistische Einflüsse für die vorliegende paulinische Anschauung maßgebend gewesen sind, soll erst im folgenden untersucht werden. Daß man aber der paulinischen Anschauung nicht gerecht wird, wenn man zu ihrer Erklärung den Pneumagedanken losgelöst von der Christuserfahrung in Betracht zieht, wird bereits aus dem Vorstehenden deutlich: man übersieht dabei, daß Paulus den Inhalt seiner neuen Auffassung vom Zustand nach dem Tode nicht allgemein als ein pneumatisches Leben beschreibt, daß er vielmehr den Inhalt durch die pneumatische Christusgemeinschaft ausgefüllt sein läßt; und man übersieht ferner, daß die jener Auffassung eignende Gewißheit in dem Wesen der pneumatischen Christusgemeinschaft selbst begründet ist, mithin aus der Erfahrung des pneumatischen Christus, und nicht etwa aus allgemeinen Reflexionen über das *πνεῦμα* gewonnen wird.

Wirft man nun die Frage nach der Verwandtschaft der paulinischen Anschauung mit dem Hellenismus oder ihrer Abhängigkeit von hellenistischen Gedanken auf, so ist es notwendig, besonders die Ansichten der Vertreter der stoischen Schule zum Vergleich heranzuziehen; denn hier werden, da die Stoa eine besonders ausgeprägte Pneumalehre besitzt, noch am ehesten Berührungspunkte des Paulus mit der hellenistischen Philosophie zu vermuten sein; und außerdem ist die Sapientia Salomonis, von der Paulus abhängig sein soll, in ihrer Pneumalehre fraglos von der stoischen Philosophie beeinflußt.

Exkurs über die stoische Pneumalehre [1]).

Ein einheitliches Bild von der stoischen Lehre [2]) der Unsterblichkeit läßt sich allerdings nur schwer gewinnen, da die diesbezüglichen Aussagen zum Teil sich einander zu widersprechen scheinen [3]). Von vornherein läßt sich sagen, daß

---

[1]) Dieser Exkurs, der etwas aus dem Rahmen der vorliegenden Untersuchung herausfällt, folgt hier deshalb, weil er als Grundlegung für spätere Untersuchungen dienen soll.

[2]) Cf. zur stoischen Lehre von der Unsterblichkeit: Ludwig Stein „Die Psychologie der Stoa" 1886; bes. I. Bd. S. 144—204; A. Schmekel „Die Philosophie der mittleren Stoa" 1892; Erwin Rohde „Psyche" 4. Aufl. 1907, S. 310ff.; W. E. Voigt „Geschichte der Unsterblichkeitsidee in der Stoa" Berl. Diss. 1900. Die Zitate aus der alten Stoa folgen nach Arnim „Stoicorum veterum fragmenta" (abgekürzt: Arn.).

[3]) Cf. Augustinus contra Acad. III, 17, 38: Zeno ... dicens eam (i. e. animam) esse mortalem (bei Arn. I, Nr. 146); cf. Arius Didymus bei Euseb. praep. evang. XV, 20, 6: *τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν* (bei Arn. II, Nr. 809); gegenüber diesen Äußerungen cf. Hippolytus Philos. 21 Stoici, Chrysippus et Zeno: *τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσιν ἀθάνατον εἶναι, σῶμα δὲ* (bei Arn. II, Nr. 807) und Epiphanius adv. haeres. III 2, 9: *Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωικὸς ἔφη μὴ δεῖν θεοῖς οἰκοδομεῖν ἱερά, ἀλλ' ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. ἔστι γὰρ ἀθάνατος* (bei Arn. I, Nr. 146). Dieser Gegensatz der Anschauungen wird bei Chrysipp durch die Annahme einer bedingten Unsterblichkeit ausgeglichen. Nach Chrysipp haben nur die Seelen der Weisen eine individuelle Fortexistenz bis zur *ἐκπύρωσις* (im Gegensatz zu Kleanthes, nach dem die Seelen aller Menschen fortdauern bis zur *ἐκπύρωσις*); cf. Diogenes Laërt. VII, 157: *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν* (scil. *τὰς ψυχὰς*) *μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον* (bei Arn. I, Nr. 522). Immerhin läßt sich jener Widerspruch der Aussagen, nach denen die Seele das eine Mal vergänglich (*φθαρτή*) ist, ein anderes Mal dagegen *ἀθάνατος* genannt wird, aus der stoischen Lehre heraus auflösen. Denn unter Vergänglichkeit ist nicht etwa ein totales Untergehen, sondern ein bei der *ἐκπύρωσις* erfolgendes Übergehen in eine höhere Substanz (cf. L. Stein I, S. 145 u. 186) zu verstehen, so daß doch noch von einem Fortdauern, von einem *ἐπιμένειν* der Seele gesprochen werden kann. Daher finden sich beide Prädikate (*φθαρτή* und *ἐπιμένειν*) unmittelbar nebeneinander; cf. Arius Didymus bei Euseb. praep. evang. XV, 20, 6: *τὴν δὲ ψυχὴν γενετήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν* (bei Arn. II, Nr. 809); cf. auch Epiphanius adv. haeres.

von den metaphysischen Voraussetzungen der stoischen Lehre aus immer nur eine begrenzte Unsterblichkeit der individuellen Seele in Betracht kommen kann. Denn am Schluß einer jeden Weltperiode findet nach der Lehre der Stoa ein Weltbrand, eine *ἐκπύρωσις* statt (siehe bei Arnim 1, Nr. 107 ff.; ferner cf. Aet. Plac. II, 4, 7: *οἱ Στωϊκοὶ φθαρτὸν τὸν κόσμον, κατ' ἐκπύρωσιν δέ* bei Arn. II, Nr. 585; Diogen. Laërt. VII, 141: *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον* bei Arn. II, Nr. 589; und besonders Euseb. Praep. Ev. XV, 18, 1—3 i. e. Arius Did.: *ὅπως οἱ Στωϊκοὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς ἐκπυρώσεως δοξάζουσιν. Ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξαιθεροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων* bei Arn. II, Nr. 596). Bei dieser *ἐκπύρωσις* wird alles Sein in den Urstoff, das Urpneuma, das die Stoiker oft mit *πῦρ*, speziell aber mit *αἰθήρ* bezeichnen, zurückgeführt: cf. Diogenes Laërt. VII, 136. 137: *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καί εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται . . . ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν*

III 2, 9: *καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι* (bei Arn. I, Nr. 146). Und andererseits bedeutet *ἀθάνατος* nicht eine Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer ewigen individuellen Fortdauer; die individuelle Fortdauer hört vielmehr bei dem Weltbrande, bei der *ἐκπύρωσις* (cf. *μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως* Diogenes Laërt. VII, 157, bei Arn. I, Nr. 522) auf; bei dieser *ἐκπύρωσις* wird die Seele in das Urpneuma aufgelöst und besteht darin — wenn auch nicht in individueller Gestalt — fort, ist also insofern „*ἀθάνατος*"; dieses Aufgehen im Urpneuma, weswegen der Seele das Prädikat „*ἀθάνατος*" zukommt, bedeutet dann aber dasselbe wie jenes Übergehen in eine höhere Substanz, das mit „*φθαρτή*" ausgedrückt wurde. Demnach lassen sich die termini „*φθαρτή*" und „*ἀθάνατος*" miteinander vereinen und stellen keine Widersprüche dar. Wenn auch die Seele unsterblich (*ἀθάνατος*) genannt wird, so eignet ihr doch niemals Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*); cf. Epiphanius adv. haeres. II, 2. 9 u. 26: *ἔστι γὰρ ἀθάνατος . . . οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον . . .* (bei Arn. I, Nr. 146). Unvergänglich (*ἄφθαρτος*) ist nur die eine Urgottheit; cf. Plut. de comm. not. cp. 31 p. 1075a: *ἀλλὰ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης . . . οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασιν πλὴν μόνου τοῦ Διός* (bei Arn. II, Nr. 1049) und Plut. de comm. not. cp. 36 p. 1077e: *ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία* (bei Arn. II, Nr. 1064).

γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων bei Arn. 2, Nr. 580. Konsequenterweise muß dann auch die menschliche Seele, die ein *ἀπόσπασμα* der Weltseele[1]) ist, zugleich mit dieser bei dem Weltbrand in den Urstoff zurückkehren und demnach ihre individuelle Gestalt aufgeben. Kann somit bei der Annahme einer *ἐκπύρωσις* nicht von einer wirklichen, d. i. unbegrenzten individuellen Unsterblichkeit die Rede sein, so wird andererseits von den Stoikern, die die *ἐκπύρωσις* und mit ihr Spekulationen über das Jenseits aufgegeben haben, überhaupt jede individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode geleugnet[2]). Befragt man nun die einzelnen Vertreter der Stoa über ihre Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele, so zeigt sich jenes schon angedeutete Schwanken, ja teilweise eine große Unsicherheit.

Zeno, der Begründer der Stoa, schuf die Voraussetzungen für die psychologische Pneumalehre (cf. Ludwig Stein 1, S. 155), indem er die Seele als *πνεῦμα* bezeichnete. Seine Auffassung, nach der die Seele *πῦρ* (cf. Cicero Tusc. disp. 1, 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur; bei Arn. I, Nr. 134) ist, wird dadurch näher bestimmt, daß er die Seele als *πνεῦμα* charakterisiert: das *πῦρ* ist nichts anderes als ein *πνεῦμα ἔνθερμον*; cf. Diogen. Laërt. 157: *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς . . . πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν* bei Arn. I, 135. Zahlreich sind die überlieferten Stellen, an denen das Wesen der Seele kurzweg *πνεῦμα*, resp. spiritus genannt wird; cf. Galenus Hist. Phil. 24: *πνεῦμα γάρ εἶναι ταύτην* (scil.: *τὴν ψυχὴν*) *ὑπενόησαν καὶ οὗτοι*

---

[1]) Cf. Diogenes Laërt. VII, 142. 143: *ζῷον ἄρα ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος* bei Arn. II, Nr. 633; cf. ferner Arn. I, Nr. 495. Wie dieses Zitat (Arn. II, Nr. 633) zeigt, dachten die Stoiker die Welt belebt und beseelt.

[2]) Dies geschieht bei Panaetius; cf. L. Stein S. 186; A. Schmekel S. 197; E. Rohde S. 323; ferner W. E. Voigt S. 23: „Ohne jede Schwierigkeit läßt sich zunächst feststellen, daß die metaphysischen Motive für die negative Anschauung (d. i. in Bezug auf die Unsterblichkeit) in der Verwerfung der *ἐκπύρωσις* zu finden sind, die ihrerseits wieder sich erklärt aus der ablehnenden Haltung der in Frage kommenden Strömung der Schule gegen alle Spekulation, die, über das wirkliche Leben hinausgehend, sich mit der jenseitigen Welt befaßt."

bei Arn. I, Nr. 136; vgl. ferner Arn. I, Nr. 137, 138, 140, 145. Ist mithin die Seele nach Zeno ein Teil resp. Ausfluß des Urpneuma[1]), so findet sich doch bereits bei ihm die für die Stoa charakteristische Anschauung, daß die Seele wohl ein „πολυχρόνιον πνεῦμα“, jedoch „οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου“ ist; cf. Epiphanius adv. haeres. III, 2. 9. 26: ἔστι γὰρ ἀθάνατος ... καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δὲ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι bei Arn. I, Nr. 146. Dürfen wir dieser Überlieferung, die die einzige Quelle für die Unsterblichkeitslehre Zenos bildet, trauen[2]), so scheint danach Zeno eine begrenzte individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode angenommen zu haben, sofern die Seele nach dem Tode eine Zeitlang noch in individueller Existenzform fortbesteht, dann aber in eine höhere Substanz übergeht und jedenfalls nicht unvergänglich ist (siehe Anm. 3 auf S. 126). Deutlicher redet die Überlieferung von der Stellung des Kleanthes, des Schülers Zenos, zur Lehre von der Unsterblichkeit. Er hat die psychologische Pneumalehre von seinem Lehrer Zeno übernommen und fortgeführt. Während er den Leiter der Welt, das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου — gemäß seinem Bedürfnis nach einer groben, sinnlich faßbaren Vorstellung — in der Sonne[3]) erblickt und sich dadurch von Zeno, der die Gottheit vornehmlich als Äther (cf. Arn. I, Nr. 154) bezeichnet, unterscheidet, schließt er sich in der Charakteristik des Wesens der menschlichen Seele als πνεῦμα eng an Zeno an: Galenus de Hippocr. et Plat. plac. 2, 8: εἰ δέ γε ἕποιτο (scil. Διογένης ὁ Βαβυλώνιος) Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ καὶ Ζήνωνι τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ

[1]) Alles Sein geht nach stoischer Lehre aus dem Urpneuma als der alleinigen Quelle hervor; cf. L. Stein S. 23ff.

[2]) L. Stein (S. 161) meint, daß diese Epiphaniusstelle als Quelle zwar keinen sonderlichen Wert besitzt, daß sie aber für den Unterschied zwischen ἀθάνατος und ἄφθαρτος bedeutungsvoll ist.

[3]) Cf. Euseb. praep. evang. XV, 15, 7: ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι bei Arn. I, Nr. 499, und Ps. Censorin 1 4 p. 75, 14: et constat quidem (mundus) quattuor elementis terra aqua igne aëre. cujus principalem solem quidam putant, ut Cleanthes, bei Arn. I, Nr. 499.

πνεῦμα bei Arn. I, Nr. 521. Wie alles Sein, so löst sich auch dieses Seelenpneuma bei der *ἐκπύρωσις* in den Urstoff auf; daher verliert die Seele bei der *ἐκπύρωσις* ihre individuelle Existenzform. Doch bis zu dieser *ἐκπύρωσις* bestehen nach Kleanthes alle Seelen — ohne Unterschied — fort, wie die Stelle Diogenes Laërt VII, 157 zeigt: *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν* (sc.: *τὰς ψυχὰς*) *μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως* bei Arn. I, Nr. 522. Diese Anschauung wurde nun in der Folgezeit bald aufgegeben; bei Chrysipp machte sich bereits die Forderung einer bedingten Unsterblichkeit geltend. Es hängt dies eng damit zusammen, daß Chrysipp die psychologische Pneumalehre näher präzisiert hat, indem er gegenüber Kleanthes sich das psychische Pneuma in weit reinerer und zarterer Substanz vorstellte; Chrysipp war bestrebt, die Seele „als das feinste Pneuma auf Erden hinzustellen“ (L. Stein S. 103, Note 176); dies tritt besonders in der bei Plutarchus de Stoic. repugn. cp. 41 p. 1052f. sich findenden (auf Chrysipp bezüglichen) Wendung zutage: *αὐτὸς δὲ πάλιν „τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον“ ἡγεῖται* bei Arn. II, Nr. 806. Demgemäß wird das seelische Pneuma von ihm als ein „*εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν πνεῦμα*“ bestimmt; cf. Galenus de Hippocr. et Plat. plac. 1, 6 p. 143: *ἔνθα νῦν καὶ μάλιστα μεμψαίμην ἂν τὸν Χρύσιππον, ὅτι βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθερὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς* bei Arn. II, Nr. 897. Die Reinheit der Seele galt ihm als Ideal, da die Reinheit die Voraussetzung dafür bildete, daß die menschliche Seele nach ihrem Tode zu der ihr wesensgleichen Weltseele aufsteigen konnte. Und weil Chrysipp diese Reinheit nur bei den Seelen der Weisen findet, kommt er dazu, jenes Aufsteigen zur Weltseele und — was damit gegeben ist — eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode auf die Weisen zu beschränken; cf. Diogen. Laërt VII, 157: *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν* (scil. *τὰς ψυχὰς*) *μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον* bei Arn. I, Nr. 522 [1]). Zugleich ist aus diesem Zitat ersichtlich, daß auch

---

[1]) Ähnlich Aëtius Plac. IV, 7, 3: *οἱ Στωϊκοὶ ἐξιοῦσαν ἐκ τῶν σωμάτων*

Chrysipp — gleich Zeno und Kleanthes — eine individuelle Fortexistenz der Seele über die *ἐκπύρωσις* hinaus nicht kannte.

Eine von der alten Stoa erheblich abweichende Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele finden wir bei dem Vertreter der mittleren Stoa Panaetius. Seine psychologischen Grundanschauungen ließen die Annahme einer Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht zu. Nach Panaetius unterliegt alles, was Schmerz empfindet, dem Krankwerden; und was zu erkranken vermag, muß auch untergehen; nun empfinden aber die Seelen Schmerz, ergo sind sie auch der Notwendigkeit unterworfen, unterzugehen (dieser Schluß bei Cicero Tusc. 1, 32)[1]; der Tod der Seele erfolgt gleichzeitig mit dem Tode des Leibes. Zu Panaetius tritt nun sein Schüler Posidonius, der wieder zur altstoischen Auffassung gelangt, in Gegensatz. Wie Schmekel S. 250 Note 3 nachweist[2], hat Posidonius auf Grund der Einheitlichkeit der Seele die Unsterblichkeit gelehrt; da er eine *ἐκπύρωσις* annahm, wird sich seine Lehre von der Unsterblichkeit in gleicher Richtung wie die der alten Stoa bewegt haben. Mit Posidonius nähern wir uns bereits der Zeit, deren Anschauungen über Tod und Jenseits für einen religionsgeschichtlichen Vergleich mit Paulus ganz besonderes Interesse beanspruchen; fällt doch die erste Periode der neueren Stoa, die mit Seneca beginnt, in die Zeit der Wirksamkeit des Paulus. Freilich ist es hier äußerst schwierig, ein sicheres, d. i. überall zutreffendes Bild von den Auffassungen des Jenseits und der Unsterblichkeit der Seele zu erhalten. Denn gerade bei dem Haupt der neueren Stoa, Seneca, begegnen wir in dieser Hinsicht den verschiedensten und widerspruchsvollsten Ansichten. Einerseits wird das Dogma von der Unsterblichkeit mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt; andererseits dominiert bei ihm eine zurückhaltende, mit müder Resignation verbundene

---

οὔπω φθείρεσθαι· <καὶ> τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἀμαυρὸν σύγκριμα γίνεσθαι (ταύτην δ' εἶναι <τὴν> τῶν ἀπαιδεύτων). τὴν δὲ ἰσχυροτέραν (οἵα ἐστὶ περὶ τοὺς σοφοὺς) ζῆν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως bei Arn. II, Nr. 810.

[1]) Cf. A. Schmekel S. 197 u. E. Rohde S. 323.

[2]) Ebenso E. Rohde S. 323.

Skepsis; schließlich nimmt er daneben zugleich eine direkt oppositionelle Haltung gegen den Unsterblichkeitsglauben an.

Besonders in den Trostschriften, in denen er sorgende Gemüter aufzurichten bemüht war, hat sich Seneca zum Unsterblichkeitsglauben bekannt. Wie trostvoll und bestrickend er alsdann den Zustand der Seele nach dem leiblichen Tode zu schildern wußte, zeigt deutlich die Stelle ad Marc. de cons. 25, 1. 2: deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas. excepit illum coetus sacer, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et beneficio ... liberos parens tuus Marcia. ille nepotem suum — quamquam illic omnibus omne cognatum est — adplicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet[1]). Hier redet Seneca von einem seligen Wiedersehen sowie von einer Gemeinschaft mit allen edlen Menschen nach dem Tode. Und insofern fühlt er sich dazu berechtigt, diesen Zustand einen melior status (cf. ad Marc. de cons. XXIV, 5: „meliorisque status") zu nennen. Indessen dieser lichte Glanz, der zuweilen das Bild der Zukunft erhellt, verblaßt doch äußerst häufig in seinen Schilderungen. Und was sehr charakteristisch für die Unsicherheit des Urteils Senecas in dieser Frage ist: in eben derselben Trostschrift (ad. Marc. de cons.), in der er (cf. ad. Marc. de cons. XXV, 1. 2 u. XXIV, 5) dem zukünftigen Leben einen so positiven, in einem bewußten Gemeinschaftsleben bestehenden Inhalt gegeben hat, hält er den Zustand nach dem Tode für einen Zustand völliger Ruhe; diese ist gleich der Ruhe, in der wir uns vor unserer Geburt befanden: mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit (ad Marc. de cons. XIX, 5). Und daß diese Ruhe nicht bloß ein Ende aller Schmerzen (omnium dolorum exsolutio), sondern eigentlich ein „nihil", ein

---

[1]) Ähnlich in den Stellen ad Marc. de cons XXIV, 5: ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est; ad Helv. de cons. XI, 7: animus quidem ipse sacer et aeternus est; ad Polyb. de cons. IX, 7: tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est; ferner ad Lucil. ep. 102, 24. 26: dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.

Nichtexistieren bedeutet, geht klar aus den kurz darauf folgenden Worten hervor: mors nec bonum nec malum est; id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est; quod vero ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit ... nec potest miser esse qui nullus est (ad. Marc. de cons. XIX, 5). In gleicher Weise nennt er ad Lucil. ep. 54, 4 den Tod ein „Nichtsein": mors est non esse und vergleicht ihn in ep. 54, 4 (ebenso in ep. 77, 11) mit dem Zustande vor der Geburt („antequam nascerer")[1]). Von diesen Stellen (ad Marc. de cons. XIX, 5 und ad Lucil. ep. 54, 4) aus, in denen der Zustand nach dem Tode als eine im „Nichtsein" bestehende tranquillitas bezeichnet wird, wird man nun auch die Äußerungen beurteilen dürfen, die von einer „aeterna pax" (ad Marc. de cons. XIX, 6) oder einer „aeterna requies" (ad Marc. de cons. XXIV, 5) reden. Es muß doch von vornherein auffallen, daß die aeterna pax (ad Marc. de cons. XIX, 6) rein negativ bestimmt wird und dabei an ein personenhaftes Fortleben nicht gedacht wird. Von dieser Zurückhaltung, die Seneca sichtlich in der Frage nach der Unsterblichkeit übt, schreitet er dann fort zu der skeptischen Frage, was denn der Tod eigentlich sei: aut finis aut transitus (ad Lucil. ep. 65, 24)? Eine Antwort darauf vermag er nicht zu geben; er betont nur in den darauf folgenden Worten, daß seine Stimmung nicht davon berührt wird, ob die Antwort in dem einen oder in dem anderen Sinne ausfällt: „nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero (ep. 65, 24). Die Stellen, in denen er sich in gleicher Weise skeptisch ausspricht, sind häufig; vgl. de provid. Cap. 6, 6: „contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert; ferner: ad Lucil. ep. 24, 18; ad Polyb. de consol. IX, 2. 3. Alsdann kann es aber nicht mehr befremden, daß die in Resignation verfallende Skepsis sich direkt zur Ablehnung jeden Unsterblichkeitsglaubens, die sich schon (siehe oben

[1]) Mit Unrecht zitieren daher L. Stein S. 195 Note 404 und W. E. Voigt S. 15 Note 52 diesen Brief (ep. 54) als Beleg für eine positive Stellung Senecas zum Unsterblichkeitsglauben.

S. 133) in den Stellen ad Marc. de consol. XIX, 5 und ep. 54, 4 uns zeigte, steigert. Der Unsterblichkeitsglaube erscheint ihm nur als „schöner Traum“, ein bellum somnium (ad Lucil. ep. 102, 2); er sieht in den Schilderungen von dem Zustand der Seele nach dem Tode nur die Fabeln und Spielereien der Dichter; cf. ad Marc. de cons. XIX, 4: cogita nullis defunctum malis adfici, illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Oblivionem amnem nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et vanis nos agitavere terroribus. mors dolorum omnium exsolutio est et finis ... Der Zustand nach dem Tode ist ihm eben ein „Nichtsein“ („non esse“ ad Lucil. ep. 54, 4; ebenso ep. 77, 11; siehe S. 133). Dieser ablehnenden Haltung entspricht völlig die Tatsache, daß sich bei Seneca nirgends ein Ansatz zur wirklichen Begründung der Unsterblichkeit der Seele findet. Selbst an den Stellen (siehe S. 132), in denen er den zukünftigen Zustand lichtvoller zu gestalten weiß, suchen wir vergeblich danach. Wenn er einmal den Glauben an eine Unsterblichkeit zu rechtfertigen versucht, sieht er sich genötigt, bei dem „consensus hominum“ eine Anleihe zu machen; cf. ad Lucil. ep. 117, 6: cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum. Oder aber er begnügt sich damit, in einem Konditionalsatz darauf hinzuweisen, daß die Lehre der Weisen wahr sein kann, nach der es einen Himmel gibt; cf. ad Lucil. ep. 63, 16: et fortasse, si modo vera sapientium fama est recipitque nos locus aliquis, quem putamus perisse, praemissus est. Wie gering er jedoch andererseits die Autorität jener Weisen einschätzt, zeigt die Äußerung ad Lucil. ep. 102, 2; hier empfindet er es selbst als peinlich, daß die großen Männer die Unsterblichkeit nicht beweisen, sondern nur in Aussicht stellen: praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Nach alledem können wir urteilen: Seneca selbst hat im wesentlichen wohl ablehnend, auf alle Fälle äußerst skeptisch dem persönlichen Fortleben der Seele

nach dem Tode gegenübergestanden; nur gelegentlich, wenn es galt, ängstliche und kummervolle Herzen aufzurichten, hat er zu einer positiveren Ausgestaltung des zukünftigen Zustandes seine Zuflucht genommen. Schwerlich aber werden wir in diesen positiven Äußerungen die eigene Überzeugung des Philosophen erblicken dürfen; denn erstens bricht in den Trostreden unmittelbar neben dem trostvollen Ausblick auf ein seliges Jenseits doch wieder (wie oben dargelegt wurde) die Anschauung hervor, nach der der Zustand nach dem Tode dem Nichts gleicht; eben diese letztere Anschauung muß demnach wohl so sehr seine eigene Überzeugung gewesen sein, daß er sie selbst in den Trostschriften nicht zu unterdrücken vermag. Und zweitens hat Seneca niemals eine Begründung des Unsterblichkeitsglaubens gegeben, was doch wohl geschehen wäre, wenn er selbst Ernst mit diesem Glauben gemacht hätte. Mit diesem Resultat, wonach die bejahenden Antworten auf die Unsterblichkeitsfrage lediglich durch den gelegentlichen Zweck zu trösten veranlaßt sind, n i c h t aber als Ausdruck der eigenen Überzeugung Senecas betrachtet werden dürfen, werden wir uns zur Erklärung der Widersprüche, die uns bei Seneca begegneten, begnügen müssen. Irreführend ist jedenfalls die Lösung, die L. Stein S. 196 [1]) in Bezug auf die Widersprüche Senecas bietet: „Die Unsterblichkeit war Seneca metaphysisch wohl zweifelhaft, aber ethisch unentbehrlich und darum nahm er sie in sein philosophisches System auf.“ Abgesehen davon, daß in dieser Formulierung die ablehnende Haltung Senecas zur Unsterblichkeit nicht scharf genug zur Geltung kommt, ist es doch unzutreffend, auf die ethische Unentbehrlichkeit zu verweisen. Wenn die Unsterblichkeit ethisch unentbehrlich sein sollte, so würden wir dies doch so verstehen müssen, daß die Unsterblichkeit notwendig dazu sei, dem ethischen Streben Ziel (Inhalt) und Kraft zu geben. Davon wird nun aber bei Seneca in den Stellen [2]), in denen er sich über die Unsterblichkeit äußert,

---

[1]) Ebenso wie L. Stein: W. E. Voigt S. 14.

[2]) Ausgenommen vielleicht ep. 102, 29, wo der Gedanke, daß der Unsterblichkeitsglaube Kraft sittlichen Wollens gibt, einmal kurz gestreift wird.

nicht geredet; vielmehr ist immer bloß der Gesichtspunkt, Trost im Kummer um den Verlust zu spenden, maßgebend[1]). Und deshalb sind wir berechtigt, unsere Erklärung der Widersprüche für ausreichend zu halten. Von den beiden folgenden Stoikern: Cornutus und Musonius Rufus sind uns fast gar keine Beiträge zur Seelenlehre erhalten; ersterer hat nach einer uns überlieferten Notiz[2]) die Unsterblichkeit geleugnet. Eine Leugnung der Unsterblichkeit scheint sich auch bei Epiktet zu ergeben, sofern wir überhaupt hierüber auf Grund weniger unzureichender Äußerungen ein Urteil fällen dürfen[3]). Allerdings findet sich eine Stelle, nach der Epiktet ein Fortleben der Seele nach dem Tode, und zwar in einem besseren Zustande in der Nähe der Gottheit angenommen zu haben scheint; so heißt es in Diss. I, 9, 13 f.: *οὐκ . . . συγγενεῖς τινες τοῦ θεοῦ ἐσμεν κἀκεῖθεν ἐληλύθαμεν; ἄφες ἡμᾶς ἀπελθεῖν ὅθεν ἐληλύθαμεν, ἄφες λυθῆναί ποτε τῶν δεσμῶν τούτων τῶν ἐξηρτημένων καὶ βαρούντων.* Dennoch wird auch hier kaum an ein personenhaftes Fortleben der Seele zu denken sein. Vielmehr wird er jenes Fortexistieren, wie Diss. III, 13, 14 f. zeigt, als ein Übergehen in die ursprünglichen Elemente vorgestellt haben. Und daß dieser Übergang keineswegs eine Existenzform herbeiführt, die die Kontinuität mit dem gegenwärtig lebenden Individuum wahrt, die also als persönliches, individuelles Fortleben gelten könnte, ist mit Sicherheit aus Diss. III, 24, 92—94 zu erkennen: *πάντα γὰρ ταῦτα τῶν προτέρων εἰσὶν εἰς ἕτερα μεταβολαί· οὐκ ἀπώλεια, ἀλλὰ τεταγμένη τις οἰκονομία καὶ διοίκησις· τοῦτ' ἔστιν ἀποδημία, [καὶ] μεταβολὴ μικρά. τοῦτο θάνατος, μεταβολὴ μείζων ἐκ τοῦ νῦν ὄντος ⟨οὐκ⟩ εἰς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. — Οὐκέτι οὖν ἔσομαι; — οὐκ ἔσει*[4]). *ἀλλ' ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει.* In dem „*ἄλλο τι*" wird deutlich ausgedrückt, daß der Mensch, auch wenn der Tod nicht alles zerstört (cf. „*οὐκ ἀπώλεια*"), doch nicht als

[1]) So auch L. Stein S. 196.

[2]) Cf. E. Rohde S. 331; und L. Stein S. 198.

[3]) Cf. E. Zeller „Die Philosophie der Griechen" III, 1 S. 746 Note 3 (3. Aufl.) und E. Rohde S. 330.

[4]) Nach anderer Lesart: *οὐ· ἔσῃ* C. Schenkel.

das gleiche Individuum, vielmehr als ein anderes (*ἄλλο τι*) weiter existiert[1]). Von Epiktet wenden wir uns zu Marc Aurel, der uns wieder näheren Aufschluß über Wesen und Schicksal der Seele gibt. Marc Aurel nähert sich mehr der alten Stoa und schließt sich ihr demgemäß — wenigstens teilweise — auch in der Lehre von der Unsterblichkeit an. Häufig bezeichnet er den Menschen als Teil des Weltganzen; cf. *Εκδ': μέμνησο τῆς συμπάσης οὐσίας, ἧς ὀλίγιστον μετέχεις* und *Διδ': ἐνυπέστης ὡς μέρος;* ebenso *Βϑ'* und *Ις';* die menschliche Seele ist demnach ein Teil der Weltseele cf. *ΙΒλβ': πόστον μέρος τοῦ ἀπείρου καὶ ἀχανοῦς αἰῶνος ἀπομεμέρισται ἑκάστῳ; τάχιστα γὰρ ἐναφανίζεται τῷ ἀϊδίῳ. Πόστον δὲ τῆς ὅλης οὐσίας; πόστον δὲ τῆς ὅλης ψυχῆς;* In altstoischer Weise lehrt er dann, daß die Seelen nach dem Tode in den Luftraum versetzt werden, woselbst sie eine Zeitlang in individueller Form fortdauern; cf. *Δκα': οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεϑιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι.* Dorthin werden sie zu dem Zweck versetzt, um sich wieder in den Urstoff, richtiger mit dem terminus Marc Aurels gesagt: in den *σπερματικὸς λόγος* zu verwandeln, resp. aufzulösen; cf. *Δκα': οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεϑιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι, μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται, εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον χώραν ταῖς προσσυνοικιζομέναις παρέχουσι;* ebenso *Διδ'; Ιζ'; Δε'; Βιζ'; Ζκε; Ζν.* Es ist nun schwierig festzustellen, zu welcher Zeit die Auflösung in den Urstoff nach Marc Aurel vor sich gehen soll. Die Tatsache, daß er die Lehre von der *ἐκπύρωσις* in sein System aufgenommen hat, könnte zwar die Vermutung nahelegen, Marc Aurel habe im Sinne der alten Stoa die Auflösung der Einzelseele als bei der *ἐκπύρωσις* erfolgend gedacht; als Beweis für diese Vermutung darf aber jene Tatsache keinesfalls gelten, da er dort, wo er von der *ἐκπύρωσις* redet (*Ιζ'*), nicht ausdrücklich gesagt hat, daß die Auflösung der Seele mit dem Zeitpunkt der

[1]) Cf. E. Rohde S. 330 Note 1: „Die Person des Jetztlebenden geht aber jedenfalls im Tode völlig unter"; cf. ferner E. Zeller III, 1 S. 746 Note 3 (3. Aufl.).

ἐκπύρωσις zusammenfällt. Vielmehr beweist die Stelle *Δκα'*, in der er sich näher und bewußtermaßen (cf.: *τοῦτο δ' ἄν τις ἀποκρίναιτο ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχὰς διαμένειν*) über die individuelle Fortdauer der Seele und ihre endgültige Auflösung ausgesprochen hat, das Gegenteil. Hier wird nämlich die Auflösung der Seelen verglichen mit der Verwesung der Leichname in der Erde. Wie letztere sich auflösen, um den nachfolgenden Platz zu machen, so ist dies auch bei den Seelen der Fall, die durch ihre Auflösung den nachkommenden Seelen Raum schaffen. Infolge dieses Vergleiches mit der Verwesung der Leichname sowie infolge des Hinweises auf die jeweilig nachfolgenden Seelen müssen wir den Schluß ziehen, daß die Auflösung der Seelen nicht in einem allen Seelen gemeinsamen Zeitpunkt, wie dies bei der Verknüpfung der Auflösung mit dem Zeitpunkt der *ἐκπύρωσις* der Fall wäre, stattfindet. Marc Aurel muß also nach dieser Stelle (*Δκα'*) die Anschauung gehabt haben, daß die Auflösung der einzelnen Seele immer eine gewisse Zeit nach dem leiblichen Tode und nicht erst bei der *ἐκπύρωσις*, die einen allen Seelen gemeinsamen Zeitpunkt der Auflösung darstellen würde, erfolgt[1]). Wie lange nun in concreto jene Zeit, während der die Seele im Luftraum fortdauert (cf. *Δκα'*: *εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαί, ἐπὶ ποσὸν συμμείνασαι*), währt, läßt sich nicht weiter bestimmen; jedenfalls ist aus der Untersuchung der Stelle *Δκα'* deutlich geworden, daß Marc Aurel die Zeit der individuellen Fortdauer gegenüber der alten Stoa, die ja ein Fortleben der Seele bis zum Ende der Weltperiode, bis zur *ἐκπύρωσις* annahm, verkürzt hat. Auch darin weicht Marc Aurel von der alten Stoa ab, daß er sich häufig unsicher und schwankend über die Frage nach der individuellen Fortdauer der Seele äußert. Diese Tatsache ist in den Darstellungen von L. Stein (S. 204) und W. E. Voigt (S. 21 f.) zu

---

[1]) Damit setzen wir uns in Widerspruch zu der Ansicht L. Steins S. 204 und W. E. Voigts S. 21, die beide — unter nicht genügender Berücksichtigung von *Δκα'*, — die Auflösung der Seele bei Marc Aurel mit der *ἐκπύρωσις* verbinden. Die oben vertretene Ansicht stimmt mit der E Zellers III, 1 S. 202 Note 1 überein.

wenig betont. Es muß doch geradezu auffallen, daß Marc Aurel nur in jener schon öfter zitierten Stelle *Δκα'* klar und ausdrücklich die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode bejaht, während er an anderen Stellen sich in einer an Seneca erinnernden skeptischen und zurückhaltenden Weise ausspricht. Danach wird man L. Steins (S. 204) Auffassung nicht teilen können, nach der bei Marc Aurel die altstoische Ansicht, daß die Seelen eine Zeitlang individuell fortdauern, überwiegen soll. Einige Stellen werden zum Beleg dienen, wie unsicher Marc Aurel sich in seinem Urteil über den zukünftigen Zustand der Seele fühlte. Wenn er auch in *Δκα'* eine *μετάστασις,* d. i. einen Übergang der Seelen in den Luftraum, wo sie eine gewisse Zeit individuell fortdauern, annimmt, so zieht er an anderer Stelle (*Ελγ'*) diese *μετάστασις* in Zweifel und stellt die Alternative auf, daß nach dem Tode entweder eine *σβέσις* (= Auslöschen, Untergang) der Individualseele oder eine *μετάστασις* erfolgt; cf. *Ελγ' : Τί οὖν; περιμένεις ἵλεως τὴν εἴτε σβέσιν, εἴτε μετάστασιν.*

Auf die Vorstellung einer mit dem Tode eintretenden *σβέσις* führt auch die Stelle *IΒε'*, in der Marc Aurel sich in Betrachtungen darüber ergeht, daß auch die Tüchtigsten unter den Menschen mit dem Tode ganz und gar auslöschen: *πῶς ποτε πάντα καλῶς καὶ φιλανθρώπως διατάξαντες οἱ θεοί, τοῦτο μόνον παρεῖδον, τὸ ἐνίους τῶν ἀνθρώπων, καὶ πάνυ χρηστούς . . . ἐπειδὰν ἅπαξ ἀποθάνωσι, μηκέτι αὖθις γίνεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸ παντελὲς ἀπεσβηκέναι;*

Zu jenen beiden Eventualitäten (*σβέσις* oder *μετάστασις*) gesellt sich nun noch eine dritte Möglichkeit: die (nach der Lehre der Atomisten stattfindende) Zerstreuung (*σκεδασμός*) der Seelenelemente. Diese drei Möglichkeiten läßt er offen, er entscheidet nicht darüber; cf. *Ζλβ' : περὶ θανάτου· ἢ σκεδασμός, εἰ ἄτομοι, εἰ δ'ἕνωσις, ἤτοι σβέσις ἢ μετάστασις* (ebenso *Ηκε'*). In *ϛκδ'* wird die Eventualität einer *μετάστασις,* die eine individuelle Fortdauer der Seele in sich schließt, gar nicht mehr erwähnt; es werden nur die beiden Möglichkeiten: eine mit dem Tode eintretende Auflösung in die *σπερματικοὶ λόγοι* oder eine atomistische Zerstreuung (siehe oben: *σκεδασμός*)

der Seelenelemente erörtert; cf. *ςκδ'*: *ἤτοι γὰρ ἐλήφθησαν εἰς τοὺς αὐτοὺς τοῦ κόσμου σπερματικοὺς λόγους· ἢ διεσκεδάσθησαν ὁμοίως εἰς τὰς ἀτόμους.*

Kann bei diesem „*ἐλήφθησαν εἰς τοὺς σπερματικοὺς λόγους*" ebensowenig wie bei einer *σβέσις* noch von individueller Fortdauer der Seele die Rede sein, so vollends nicht bei einer Zerstreuung („*διεσκεδάσθησαν*") der Seelenelemente. An letztgenannter Stelle hat also Marc Aurel ein persönliches Fortleben der Seele überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Auf das gleiche Ergebnis führt auch die Stelle *Ηνη'*, nach der der Tod entweder *ἀναισθησία* oder *αἴσθησις ἑτεροία*, die einem *ἀλλοῖον ζῶον* angehört, bringt: *ὁ τὸν θάνατον φοβούμενος, ἤτοι ἀναισθησίαν φοβεῖται, ἢ αἴσθησιν ἑτεροίαν. Ἀλλ' εἴτε οὐκέτι αἴσθησιν, οὐδὲ κακοῦ τινος αἰσθήσῃ· εἴτε ἀλλοιοτέραν αἴσθησιν κτήσῃ, ἀλλοῖον ζῷον ἔσῃ, καὶ τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ.* Bei *ἀναισθησία* liegt es klar zutage, daß an eine persönliche Fortexistenz nicht zu denken ist; doch ist diese auch bei der zweiten Eventualität ausgeschlossen; denn wenn nicht bloß die Lebensform sich wandelt und zu einem *ἀλλοῖον ζῷον* sich gestaltet, sondern auch die *αἴσθησις* eine *ἑτεροία* wird, dann kann auch das Individuum sich nicht gleich bleiben; es muß vielmehr als ein anderes, neues sich darstellen. Besteht demnach nicht das gleiche Individuum fort, so darf das Leben nach dem Tode, trotz des nachdrücklichen: *τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ*, nicht mehr als individuelle Fortexistenz bezeichnet werden [1]).

Alle diese Stellen sind sehr wohl geeignet, die Annahme zu erschüttern, Marc Aurel habe im wesentlichen im Sinne der alten Stoa eine individuelle Fortdauer der Seele gelehrt. In ihm lebt vielmehr der Skeptizismus eines Seneca auf: Marc Aurel steht in den meisten Aussagen über den Tod und das Leben nach dem Tode der Unsterblichkeitsfrage als einem großen Rätsel ratlos gegenüber, und die Neigung zu einer Ablehnung individueller Unsterblichkeit ist offensichtlich.

---

[1]) Cf. E. Rohde S. 329 Anm. 1: „Von Erhaltung des Ich kann keine Rede sein ... an eine Erhaltung der Person denkt ernstlich der Kaiser nicht: er sucht zu verstehen, warum es so sein müsse".

Vergegenwärtigt man sich nun das Gesamtresultat der Untersuchung über die Unsterblichkeitsidee in der Stoa, so ist dieses Ergebnis schwerlich dazu angetan, ernsthaften Vermutungen, daß Paulus in diesem Punkte von der Stoa beeinflußt sei, Raum zu geben. Formale Differenzen bestehen insofern, als die Begründung der stoischen Unsterblichkeitslehre auf die psychologische Pneumalehre zu Vorstellungen führt, die von den paulinischen wesentlich verschieden sind[1]; aber der Abstand des Paulus von der Stoa ist doch zugleich sachlicher und inhaltlicher Art. Eine wirklich ewige individuelle Fortdauer kennt ja die Stoa überhaupt nicht; kennt sie doch keine „Unvergänglichkeit“ (*ἀφθαρσία*) der Seele (siehe Anm. 3 auf S. 126). Die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode ist immer nur eine begrenzte, da am Ende einer jeden Weltperiode, bei der *ἐκπύρωσις*, alles in den Urstoff zurückverwandelt wird. Wie die Stoa hierin von Paulus abweicht, so auch in der Bestimmung des Inhalts, der das Fortleben nach dem Tode charakterisiert. Wenn auch nach stoischer Lehre die Individualseele nach dem leiblichen Tode sich zur Weltseele emporschwingt und hier in reinerer Form fortexistiert, so hat dieser Zustand doch nichts mit dem von Paulus rein religiös bestimmten Leben nach dem Tode zu tun, das in der personenhaften Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus sein eigentümliches Wesen besitzt und sich darin zugleich erschöpft. Vor allem hebt sich aber die Skepsis, die wir besonders in der neueren Stoa als charakteristisches Merkmal fanden, gegen die unerschütterliche Gewißheit (siehe S. 122) ab, mit der bei Paulus die Überzeugung verbunden ist, daß die religiöse Gemeinschaft durch den Tod nicht unterbrochen werden kann. Wenn wir die beiden Zeitgenossen: Seneca und Paulus nebeneinanderstellen, wenn wir den Diesseitscharakter der Philosophie Senecas und seine daraus folgende müde Resignation in der Unsterblichkeitsfrage beachten, so können wir nur das Urteil gewinnen, daß Paulus in dem Punkte, der bei der religionsgeschichtlichen Unter-

---

[1]) Darüber wird später noch gehandelt werden.

suchung hier in Rede steht, von der neueren Stoa nicht beeinflußt worden ist. Wir hatten diese Untersuchung angestellt, um Klarheit über die Frage zu erhalten, wie Paulus zu der Überzeugung (2. Kor. 5; Phil. 1) gelangt sein kann, daß unmittelbar nach dem Tode für den Gläubigen ein höheres (ewiges) Leben gegeben ist. Trat nun diese Zukunftshoffnung des Paulus mit zuversichtlicher Gewißheit auf, dann darf man die Quelle der paulinischen Anschauung nicht in einer philosophischen Lehre suchen, die, wie wir sahen, in sich brüchig und unsicher war und letzten Endes auf eine Lösung der Unsterblichkeitsfrage verzichtete.

Noch weniger als die Stoa wird der Epikureismus als Quelle für die paulinische Überzeugung gelten dürfen. Als typischen Vertreter des Epikureismus dürfen wir den Dichter Lucretius Carus ansehen, dessen Lebenszeit (98 v. Chr. geb.) angrenzt an die Wende unserer Zeitrechnung. Lucretius Carus schrieb sein Werk „de rerum natura“, um auf Grund einer richtigen Belehrung über die Natur und ihre Kräfte gegen Aberglauben und Furcht anzukämpfen. Gleich im 1. Buch (1, 102 ff.) hören wir, wie sehr ihm daran liegt, die Fabeln der Dichter von der Unterwelt und ihren Qualen und Strafen zu zerstören. Dies glaubt er am sichersten zu erreichen, wenn er über die Natur der Seele die Menschen aufklärt; cf. 1, 107 ff:

nam si certam finem esse viderent
aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
religionibus atque minis obsistere vatum.
nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendumst.
ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit an contra nascentibus insinuetur,
et simul intereat nobiscum morte dirempta
an tenebras Orci visat . . .

(cf. auch Lucr. 3, 35 ff. und 3, 1011 ff.). Jene Aufgabe erfüllt nun Lucrez im 3. Buche seiner Dichtung. Lucrez findet im Seelenvermögen des Menschen zwei Kräfte: anima und animus,

die aber trotz ihrer Unterscheidung fest untereinander verbunden sind; cf. Lucr. 3, 136 f.:

nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se.

Und zwar ist der animus, der seinen Sitz „media regione in pectoris“ (V. 140) hat, der überlegene Teil; von ihm wird die anima, die durch den ganzen Körper und alle seine Glieder verteilt ist („per totum dissita corpus“, V. 143), regiert; ist doch der animus die Verstandeskraft: mens (V. 139), der die Seele gehorchen muß („paret et ad numen mentis momenque movetur“, V. 144). Darum wird auch der animus in den Gefühlen der Freude weniger von der anima angeregt und berührt als letztere vom animus. Die Überlegenheit des animus zeigt sich auch darin, daß der animus die eigentliche Lebenskraft repräsentiert und in stärkerem Maße als die Seele für die Lebensfähigkeit des Menschen in Betracht kommt; cf. V. 396 f.:

et magis est animus vitai claustra coercens
et dominantior ad vitam quam vis animai.

Es können Glieder des Körpers verstümmelt und damit Teile der anima, die ja die Glieder durchzieht, fortgenommen werden, ohne daß damit das Leben erlischt. Denn solange die Kraft des animus (mens) bleibt, währt auch das Leben. Ohne diese Kraft des animus kann die anima nicht einen Augenblick leben und muß der Mensch zugrunde gehen; cf. V. 398—402:

nam sine mente animoque nequit residere per artus
temporis exiguam partem pars ulla animai,
sed comes insequitur facile et discedit in auras
et gelidos artus in leti frigore linquit.
at manet in vita cui mens animusque remansit.

Animus und anima sind bei Lucrez körperlich gedacht: haec eadem ratio naturam animi atque animai corpoream

docet esse (V. 161 f.). Und zwar bestehen sie aus feinsten, kleinen runden Körperstoffen; cf. V. 179 f.:

principio esse aio persubtilem atque minutis
perquam corporibus factum constare.

und V. 204 f.:

perquam constare necessest
corporibus parvis et levibus atque rotundis.

Trotz ihrer Körperlichkeit aber verschmilzt die Seele — unter diesem Begriff (Seele) wollen wir von jetzt ab beides: animus und anima zusammenfassen [1]) — nicht einfach mit dem Leibe; sie wird vielmehr gegenüber dem Leibe als etwas Besonderes gedacht und als ein besonderer Teil des Menschen beschrieben („esse hominis partem", V. 96). Diese Unterscheidung von Leib und Seele kommt auch in den Ausdrücken zur Geltung, in denen Lucrez das Verhältnis von Leib und Seele bestimmt: der Leib ist das Kleid (vestis) der Seele (V. 614); er ist „vas" der Seele (V. 440 und 555) oder ihre Hülle (V. 577). Es besteht also bei aller Betonung der Körperlichkeit der Seele das Schema: Leib und Seele fort. Dies zeigt sich auch darin, daß Lucrez den Tod als eine Scheidung der Seele vom Leibe beschreibt; Scheidung beider (Seele und Leib) führt den Tod herbei; cf. V. 326: nec sine pernicie divelli posse videntur . . . und V. 329 f.:

sic animi atque animae naturam corpore toto
extrahere haud facile est quin omnia dissoluantur.

(ebenso V. 347). Sobald Leib und Seele sich voneinander trennen, ist damit das Schicksal sowohl des Leibes als auch der Seele besiegelt. Der Leib vermag die Scheidung der Seele nicht zu ertragen: er zerfällt alsbald und vermodert; cf. V. 341 ff.:

---

[1]) Zu dieser Zusammenfassung gibt uns Lucrez selbst das Recht, der im Laufe der weiteren Ausführung (V. 421 ff.) unter dem einen Begriff Seele (anima) beides (anima und animus) zusammenschließt und beides verstanden wissen will.

non, inquam, sic animai
discidium possunt artus perferre relicti,
sed penitus peremet convulsi conque putrescunt.

(ebenso V. 580 ff.). Aber auch die bei der Scheidung vom Leibe entfliehende Seele vermag nicht länger fortzubestehen: die Luft, in der sich alsdann die Seele befindet, ist nicht imstande, die Seele zusammenzuhalten (V. 440 ff. und 508 f.); sie löst sich sehr schnell in die Urstoffe, „in corpora prima“ auf; cf. V. 437 ff.:

crede animam quoque diffundi multoque perire
ocius et citius dissolvi in corpora prima,
cum semel ex hominis membris ablata recessit.

Wie Rauch zergeht die Seele („ceu fumus“, V. 456; „uti fumus“, V. 583). Damit ist dann gesagt, daß die Seele sterblich ist (V. 417 f., 512, 521 f., 686 f., 831). Mit immer neuen Wendungen und Gründen eifert Lucrez gegen die Unsterblichkeit der Seele (V. 417 ff.); insbesondere betont er bei diesen Beweisen, daß die Seele, wie sie zugleich mit dem Körper entstanden ist und wächst, so auch zugleich mit ihm abnehmen und zugrunde gehen muß; cf. 445 f.:

praeterea gigni pariter cum corpore et una
crescere sentimus pariterque senescere mentem . . .

und 455 ff.:

ergo dissolui quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aeris auras;
quandoquidem gigni pariter pariterque videmus
crescere et, ut docui, simul aevo fessa fatisci.

An eine Fortdauer des Ich ist nach Lucrez also ganz und gar nicht zu denken; schon der Tod selbst erstreckt sich nicht eigentlich auf unser Ich; dieses empfindet den Tod überhaupt nicht als solchen; cf. V. 830 f.:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
quandoquidem natura animi mortalis habetur.

Selbst wenn in einer künftigen Zeit unsere Stoffe („materiem nostram“) gesammelt und wiederum zu einem Lebewesen vereint würden, so ist dieses doch in keiner Weise identisch mit unserem früheren Ich; es besteht keine Gemeinschaft des Empfindens zwischen dem früheren und dem späteren Menschen; cf. V. 847 ff.:

nec, si materiem nostram collegerit aetas
post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est
atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,
pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum,
interrupta semel cum sit repetentia nostri.

Bietet somit Lucrez nicht im mindesten Berührungspunkte mit paulinischem Denken, so darf er doch als Folie für die paulinische Anschauung unser Interesse beanspruchen. Lucrez zeigt uns in typischer Weise, wie sehr eine naturwissenschaftlich-psychologische Betrachtung und Begründung des Unsterblichkeitsglaubens in Gefahr ist, zu scheitern und schließlich zur vollendeten Negation zu führen. Von der Natur der Psyche aus, also nach naturwissenschaftlich-psychologischer Methode behandelt und erörtert er die Möglichkeit einer ewigen Fortdauer des Menschen, einer Unsterblichkeit. Diese Art der Behandlung der Unsterblichkeitsfrage ist ihm anscheinend die einzig mögliche; denn, ohne die Frage nach einer anderen Betrachtungsweise sich vorzulegen, verwirft er von der genannten Methode aus, die zu einem negativen Resultat führt, ausdrücklich jede Möglichkeit eines ewigen Fortlebens. Demgegenüber hat es nun die paulinische Anschauung von einem mit dem Tode beginnenden höheren Leben überhaupt nicht mit einer psychologischen Betrachtung und Begründung zu tun. Nicht von der Natur der Psyche, sondern von dem religiösen Verhältnis zu dem lebendigen Christus aus erschließt sich ihm die Gewißheit eines nach dem Tode eintretenden höheren, ewigen Lebens. Bei ihm könnte die psychologische Seite höchstens als sekundäres Moment in Betracht kommen. Das primäre Moment, das heißt der Ausgangspunkt und der Grund der Gewißheit eines

ewigen Lebens, liegt für ihn in jener religiösen Lebensgemeinschaft. Daß dies für Paulus tatsächlich zutrifft, hatten wir an anderer Stelle, als wir die unmittelbar nach dem Tode anhebende Lebensvereinigung mit Christus charakterisierten, dargelegt. Wie wir dort nachgewiesen haben, drängte sich dem Apostel aus dem Wesen der Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus in unmittelbarster Weise die Gewißheit auf, daß diese Gemeinschaft durch den Tod nicht geschieden werden kann, vielmehr nach dem Tode sich sogleich fortsetzt. Nach alledem gewinnt also der Apostel den Glauben an ein ewiges Leben nicht durch Reflexion auf irgendeinen Wesensbestandteil (wie z. B. die Seele) des einzelnen Individuums, sondern durch den überwältigenden Eindruck der Tatsache jenes religiösen Lebensverhältnisses. Darum eignet seinem Glauben auch eine wirkliche Gewißheit; dieser Glaube ist eben, um zur Gewißheit zu gelangen, nicht darauf angewiesen, bei einer jederzeit wieder korrigierbaren Lehre über die Seele Anleihen zu machen und Hilfe zu suchen.

Mehr als in der Stoa und im Epikureismus[1]) finden sich nun in der alexandrinischen Philosophie Beziehungen zur paulinischen Anschauung vom ewigen Leben, besonders in Anbetracht des religiösen Inhalts dieses Lebens. Hier sind an erster Stelle die hellenistisch-jüdischen Schriften Sapientia Salomonis und das 4. Makkabäerbuch zu nennen. Im Anschluß hieran seien dann noch kurz die Anschauungen über den Zustand nach dem Tode in der Apokalypse des Baruch, im Henochbuch und im 4. Esra erwähnt. Wie schon öfter bemerkt wurde, soll die paulinische Auffassung von einem unmittelbar mit dem Tode beginnenden ewigen Leben auf hellenistische Einflüsse zurückzuführen sein, und zwar soll hierzu die hellenistisch bestimmte Sapientia Salomonis, die dem Apostel bekannt war, die Brücke bilden. Daraus ergibt sich für uns die Aufgabe, die spezifisch hellenistischen Züge der Sapientia

[1]) Daß auch in der Nachfolge des Aristoteles die Fortdauer des individuellen Daseins nach dem Tode angezweifelt, ja vielfach geleugnet wurde, weist E. Rohde S. 309 Note 2 nach.

Salomonis mit der paulinischen Anschauung zu vergleichen. Die Sapientia Salomonis hat in ihrer Auffassung des zukünftigen Zustandes zwei wichtige jüdische Momente preisgegeben; sie kennt erstens keine Totenauferstehung; unmittelbar nach dem Tode gelangen die Seelen der Frommen zum ewigen Leben (Unsterblichkeit) in der beseligenden Nähe Gottes, während die Seelen der Ungerechten ewige Verdammnis (cf. 3, 18; 4, 19; doch nicht volle Vernichtung cf. 4, 20; 5, 2) erfahren [1]). Ist somit das Schicksal der Menschen sogleich nach dem Tode entschieden, so ist es begreiflich, daß von einem allgemeinen Tag der Vergeltung und des Gerichts kaum noch die Rede ist. Wohl finden sich Anklänge an einen Gerichtstag (3, 7 f.; 5, 17 ff.); aber dieser Tag ist zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken.

Spezifisch hellenistisch sind zunächst die termini, in denen der Verfasser der Sap. Salom. vom zukünftigen Leben redet: *ἀθανασία* (3, 4; 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3) und *ἀφθαρσία* (2, 23; 6, 19. 20); ferner *ἀθάνατος* (1, 15) und *ἄφθαρτος* (12, 1; 18, 4). Gegensatz zu *ἄφθαρτος: φθαρτός* 9, 15; 14, 8 und *φθορά* 14, 12. 25. Und zwar ist es die Seele — nur sie allein —, die Unsterblichkeit empfängt. Es ist nicht das aus Leib und Seele bestehende, zur Einheit zusammengefaßte Individuum, das nach jüdischer Vorstellung fortlebt; vielmehr kommt deutlich das eigentümlich griechische und hellenistische Schema zur Geltung, wonach der Leib vergänglich ist und eine Last (9, 15) bildet für die Seele, die unvergänglich ist und der ein höheres, ewiges Leben bestimmt ist, sobald sie von der Last des Leibes befreit ist. Diese Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ist am klarsten in Sap. Sal. 9, 15 ausgedrückt: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα.* Dem entspricht es, daß von einer Bekleidung der Seele mit einem Körper im zukünftigen Leben nicht die Rede ist [2]). Der Inhalt des zukünftigen Lebens, das den

---

[1]) Cf. F. Schwally: „Das Leben nach dem Tode“ S. 153; W. Bousset S. 260.

[2]) Auch in Sap. Sal. 3, 7 f. nicht; cf. P. Gröbler in „Theolog. Studien u. Kritiken“ 1879, S. 692.

Seelen der Frommen sofort nach dem Tode beschieden ist, besteht in einer nahen Gemeinschaft mit Gott und im Fernsein von den Ungerechten: die Gerechten leben *εἰς τὸν αἰῶνα* (5, 15), in Gottes seliger (cf. 5, 2) Gemeinschaft (*ἐν χειρὶ θεοῦ*: 3, 1; *ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*: 5, 15; *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*: 6, 20). Ruhe (*ἐν ἀναπαύσει ἔσται*: 4, 7) und Frieden (*οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ*: 3, 3) zeichnen ihr Leben aus. Ganz ähnlichen Vorstellungen vom zukünftigen Leben begegnen wir auch im 4. Makkabäerbuche. Wie in der Sap. Sal., so fehlt auch in dem 4. Makkabäerbuch die Auferstehungshoffnung [1]). Sofort nach dem Tode wird den Frommen das ewige Leben in Gottes Nähe zu teil. Ihre unsterbliche (14, 5f.; 16, 13; 17, 12; 18, 23) Seele, die präexistent (18, 23) gedacht wird, wird „dem Chore der Väter zugesellt" (18, 23). Nahestehend dem göttlichen Throne lebt sie in glückseliger Ewigkeit (17, 18) und ist geehrt bei Gott (17, 5). Daß ihr Leben von der Gottesgemeinschaft bestimmt und ausgefüllt ist, wird in schlichten Worten zum Ausdruck gebracht: *ἔτι δὲ καὶ ταῦτα εἰδότας ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι* (16, 25; cf. 7, 19).

Vergleichen wir diese Anschauungen (Sap. Sal. u. 4. Makk.) vom Zustand der Frommen nach dem Tode mit der paulinischen Hoffnung auf eine sofort mit dem Tode eintretende pneumatische Gemeinschaft mit Christus, so stellt sich in Bezug auf den religiösen Inhalt des zukünftigen Lebens eine Übereinstimmung heraus. Die unmittelbare Christusgemeinschaft, von der das zukünftige Leben der Christen seinen einzigartigen Wert und seinen Inhalt erhält, findet ihre Parallele in der seligen Gottesgemeinschaft, die nach Sap. Sal. und 4. Makk. den Frommen nach dem Tode beschieden ist. Sowohl in Sap. Sal. und 4. Makk. als auch bei Paulus wird dieser Inhalt mit präzisen, einander verwandten Ausdrücken bezeichnet; vergleiche: *δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ* Sap. Sal. 3, 1; *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* Sap.

---

[1]) cf. Gröbler S. 696f.; Teichmann S. 73; Titius S. 66.

Sal. 6, 20; *οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ* 4. Makk. 16, 25 mit *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2. Kor. 5, 8) und *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος* (Phil. 1, 21)... *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι* (Phil. 1, 23).

Von Bedeutung für diesen Vergleich ist jedenfalls die Tatsache, daß unmittelbar nach dem Tode (wie in Sap. Sal.; 4. Makk., so auch bei Paulus: 2 Kor. 5; Phil. 1) das ewige Leben, die selige Gemeinschaft mit Gott, resp. mit Christus beginnt und daß demgemäß nicht von einem einstweiligen trüben Schattenleben im Hades oder von einem Schlummern der Toten in den Gräbern die Rede ist[1]. Indessen muß nun gerade neben dieser Übereinstimmung hier die Differenz hervorgehoben werden, die die Zukunftshoffnungen der Sap. Sal. und des 4. Makkabäerbuches einerseits und die paulinische Anschauung andrerseits sachlich scheidet. Wir erinnern uns, daß weder Sap. Sal. noch 4. Makk. die Auferstehungshoffnung kennen und daß für diese beiden Schriften jenes sofort mit dem Tode anhebende selige ewige Leben das ganze Heil, die Seligkeit in abgeschlossener Form bringt. Gerade von dieser Auffassung des zukünftigen Zustandes, in der die jüdisch-eschatologischen Züge preisgegeben sind und sich deutlich hellenistischer Einschlag verrät, ist Paulus weit entfernt: für ihn ist ja (vgl. das Ergebnis unserer Exegese von 2. Kor. 5) die nach dem Tode beginnende pneumatische Vereinigung

---

[1] Auch in der Apokalypse des Baruch, im Henochbuche und im 4. Esra findet sich die Anschauung, daß die Frommen und Gerechten sofort nach dem Tode mit Gott vereint sind; cf. Apok. Bar. 14, 13: propter hoc etiam ipsi sine timore relinquunt mundum istum, et fidentes in laetitia sperant se recepturos mundum quem promisisti eis (vgl. auch 3, 2; Henoch 70, 4; 103 4). Ferner ist hierbei an die Vorstellung zu erinnern, nach der den Seelen der Frommen und Gerechten ein besonderes Los zu teil wird; es wird ihnen nämlich ein für sie allein bestimmter Raum angewiesen; cf. 4. Esra 4, 35: nonne de his interrogaverunt animae iustorum in promptuariis suis dicentes (vgl. 4. Esr. 7, 32) und Apok. Bar. 30, 2: et erit illo tempore, aperientur promptuaria, in quibus custoditus erat numerus animarum iustorum (vgl. Apok. Bar. 21, 23).

kein definitiver[1]), sondern sichtlich ein unvollkommener Zustand, der erst durch die Auferstehung bei der Parusie überwunden wird und hierbei seine Vollendung erfährt. Es besteht also in der Anschauung vom Zustand nach dem Tode, wenn man sachlich, d. i. inhaltlich diesen Zustand näher beleuchtet, immer noch ein tief greifender Unterschied zwischen den Schriften: Sap. Sal., 4. Makk. und zwischen Paulus. Jene Eigentümlichkeit der paulinischen Anschauung wurzelt in der von dem Apostel geteilten jüdischen Vorstellung, wonach ein volles, d. i. sich wirklich betätigendes Leben immer nur im Leibe und mittels des Leibes gedacht werden kann (s. S. 119). Und infolge dieser Eigentümlichkeit, wodurch der Inhalt der paulinischen Auffassung von dem mit dem Tode anhebenden Zustande sich gegenüber den Schriften: Sap. Sal., 4. Makk. wesentlich andersartig darstellt, muß es als äußerst unwahrscheinlich gelten, daß Paulus seine (in 2. Kor. 5 und Phil. 1 auftretende) Überzeugung durch Beeinflussung oder Abhängigkeit von hellenistischen Schriften erlangt hat.

Auch die formellen Differenzen dürfen nicht übersehen werden. Eduard Grafe (in seiner Abhandlung „das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis" S. 274 ff.) hat immer noch zu stark die formelle Verwandtschaft der paulinischen Stellen (2. Kor. 5, Phil. 1) mit hellenistischen Anschauungen betont. Zwar stimmt Paulus (2. Kor. 5, 1. 4) in dem technischen Ausdruck *σκῆνος* — *σκῆνος* findet sich in der biblischen Gräzität nur in 2. Kor. 5, 1. 4 und Sap. Sal. 9, 15 — und in dem Prädikat *βαρέω* (= *βαρύνω*) mit Sap. Sal. 9, 15 überein, und es ist daher die Annahme durchaus berechtigt, Paulus habe Sap. Sal. nicht bloß gekannt, sondern ihm habe sogar bei Abfassung von 2. Kor. 5, 1. 4 die Stelle Sap. Sal. 9, 15 in Gedanken vorgeschwebt. Indessen fehlt gerade bei Paulus der für Sap. Sal. 9, 15 charakteristische

[1]) Gegen Titius (S. 62), der geneigt ist, den paulinischen Gedanken des Lebens bei Christus als „Ausdruck des vollen, definitiven Heils" zu beurteilen. „Die Heimat beim Herrn wird schwerlich von ihm (d. i. Paulus) als bloßes Übergangsstadium empfunden sein" (Titius S. 62).

Gedanke, daß der Leib eine Last, einen Kerker bildet, aus dem die Seele befreit zu werden sich sehnt. Das *βαρούμενοι* (2. Kor. 5, 4) bezieht sich nicht, wie Grafe S. 274 annimmt, auf die Lasten, die der Seele vom Leibe erwachsen, sondern weist vielmehr (cf. unsere Exegese S. 65 f.) auf das Verlangen des Apostels hin, mit dem Himmelsleib überkleidet zu werden. Bereits hieraus, wie aus dem ganzen Ergebnis der Auslegung von 2. Kor. 5, 1 ff., ist ersichtlich, wie weit Paulus von der griechischen und hellenistischen Geringschätzung des Leibes entfernt ist; ein leibloses Leben ist für ihn kein wahres, vollkommenes Leben. Das hellenistische Schema: Leib und Seele, in dessen Gefolge sich die Verachtung des Leibes einstellt, ist ihm fremd; seine Gedanken sind vielmehr in 1. Kor. 15 und 2. Kor. 5 von der Gegenüberstellung des irdischen und himmlischen Leibes, der *ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους* und der *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος*, beherrscht [1]). Während der Grieche sich nach der völligen Trennung vom Leibe sehnt, um hierdurch eine Steigerung seines Lebens zu erlangen, trachtet Paulus nach dem Herrlichkeitsleibe, der ihm das Leben in vollendeter Form bringt. Nach Paulus, der hierin von jüdischen Vorstellungen ausgeht, ist das aus Geist (*πνεῦμα*) und Leib bestehende, zur Einheit verschmolzene Individuum (*σῶμα πνευματικόν*) der Träger des ewigen Lebens. Daß hierin in der Tat eine erhebliche Abweichung von hellenistischen Vorstellungen liegt, wird besonders deutlich, wenn wir uns die Geringschätzung, die der Leib in der stoischen Philosophie, gerade zur Zeit des Paulus, erfuhr, vergegenwärtigen.

Schon der Definition: „*ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ σώματος*“ (cf. Nemesius de nat. hom. cp. 2 p. 46 bei Arn. II, Nr. 790 [2])) liegt — trotz aller Betonung der Körperlichkeit der Seele — ein dualistisches Schema zugrunde. Und dem entspricht es, daß uns bereits bei Chrysipp eine niedrige Schätzung

---

[1]) cf. Titius S. 64.

[2]) Ebenso Arn. I, Nr. 137, 146; II, Nr. 792, 810, 815, 817.

des Leibes gegenüber der Seele begegnet[1]). Bei Seneca steigert sich dies bis zur vollendeten Mißachtung des Leibes. In ad Helv. de cons. XI, 7 nennt er den Körper einen Kerker und eine Fessel des Geistes: corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc jactatur. Ebenso in ad Marc. de cons. XXIV, 5: ipse quidem aeternus meliorisque nunc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus. haec quae vides circumdata nobis, ossa nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt und in ep. 24, 16: dic mortale tibi et fragile corpusculum esse. In ep. 65 schilt er förmlich auf den Leib als die Fessel der Freiheit und preist die Verachtung des Leibes als ein Eingehen zur wahren Freiheit; cf. ep. 65, 16: nam corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urguetur, in vinclis est . . . ep. 65, 17: sic animus in hoc tristi et obscuro domicilio clusus . . . ep. 65, 21: in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat . . . ep. 65, 22: contemptus corporis sui certa libertas est (cf. ferner ep. 102, 22 u. 27).

Und wie Paulus nicht die Geringschätzung des Leibes teilt, so andererseits auch nicht die Hochschätzung der ψυχή, an der der griechische und hellenistische Unsterblichkeitsglaube orientiert war. Gerade gegenüber der Sap. Sal. (vgl. ferner 4. Makk.) muß es auffallen, daß Paulus in einem völlig anderen Sinne als die hellenistische Philosophie den Begriff der ψυχή verwendet. In Sap. Sal. (2, 22 f.; 3, 1 ff.: *δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ*; 8, 19; 9, 15; cf. auch 4. Makk. 14, 5 f.; 18, 23) ist es die ψυχή, der Unsterblichkeit zuteil wird. Dagegen faßt Paulus die ψυχή als die Kraft des irdischen, vergänglichen Lebens; ψυχή bezeichnet mithin das Leben (s. S. 34) nach seiner vergänglichen Seite, während πνεῦμα die Kraft unvergänglichen Lebens darstellt. Diese Gegenüberstellung von ψυχή und πνεῦμα, von psychischem und pneu-

---

[1]) cf. L. Stein I, S. 177: „der Leib ist eben nach Chrysipp nur ein Sklave der Seele.“

matischem Leben fehlt in der Sap. Sal. völlig. Vielmehr werden hier (cf. Sap. Sal. 15, 11 u. 16, 14, s. S. 37, Anm. 1) *ψυχή* und *πνεῦμα* einander koordiniert; sie können schon deshalb nicht als gegensätzliche Begriffe im paulinischen Sinne gelten, weil die *ψυχή* als Sitz des *πνεῦμα* erscheint: das *πνεῦμα* geht ein in die *ψυχή;* cf. Sap. Sal. 7, 27: *καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα* (sc.: *σοφία* [1])) u. 10, 16: *εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου.* Bereits hierin erinnert die Sap. Sal. an die stoische Pneumalehre, mit der die Sap. Sal. auch sonst in wesentlichen Bestimmungen zusammentrifft. Nach der Stoa nämlich ist die *ψυχή* insofern Sitz des *πνεῦμα,* als das Wesen der *ψυχή* geradezu durch *πνεῦμα* beschrieben und bestimmt wird; cf. Diogenes Laërt. 157: *Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς . . . πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν* bei Arn. I, Nr. 135 (vgl. hierzu unsere Ausführungen S. 128 ff.). Häufig wird daher vom Seelenpneuma (*τὸ ψυχικὸν πνεῦμα*) gesprochen; cf. Galenus de usu partium VI, 17: *οὐδὲ γὰρ οὐδ' οὗτος ὁ λόγος ἀδύνατος, ὡς ἀναθυμίασίς τις, εἴ γε ἐστίν, αἵματος χρηστοῦ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα* bei Arn. II, Nr. 781; Galenus de usu respirat. cp. 5: *ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτο τὸ πνεῦμα* (sc.: *τὸ ψυχικὸν*) *τρέφεσθαι* bei Arn. II, Nr. 783; s. ferner Arn. II, Nr. 897. Vor allem aber stimmt die Sap. Sal. in wichtigen Termini mit der stoischen Pneumalehre überein:

Sap. Sal.:	Stoa:
διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα (7, 24); *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εἰρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς* (8, 1).	*καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλάμβανον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις* (bei Arn. II, Nr. 1027); . . . *Στωϊκῶν, φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθός* (bei Arn. II, Nr. 1051); *ἄλλοι δ' αὖ τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα θεὸν δογματίζουσιν* (bei Arn. II, Nr. 1033).

[1]) *σοφία* steht in der Sap. Sal. gleichbedeutend mit *πνεῦμα,* dem göttlichen Geiste; cf. Sap. Sal. 1, 4 f.; 1, 6; 7, 7; 9, 17.

Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν ... καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων ... διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (7, 22 ff.).	Οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμὸν τὴν ψυχήν (bei Arn. II, Nr. 779). πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες ... μεταβάλλον δ'εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν (bei Arn. II, Nr. 1009). ... πνεῦμα λεπτομερές ... (bei Arn. II, Nr. 785; cf. Nr. 806). ... ὅτι βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς (bei Arn. II, Nr. 897).

Ferner weisen die beiden Sätze: ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως (7, 25) und ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου (7, 26) auf die stoische Definition hin: πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος (bei Arn. II, Nr. 786). Gegenüber allen diesen Beschreibungen des πνεῦμα besteht nun das Eigentümliche der paulinischen Pneumalehre darin, daß bei Paulus — selbst wenn sich ähnliche Wendungen (z. B. 1. Kor. 2, 10) finden — überhaupt nicht auf die Natur[1]) des πνεῦμα Wert gelegt wird, sondern alles Gewicht auf den Geist als Kraftquelle aller religiösen und sittlichen Wirkungen fällt. Darin, daß Paulus das gesamte Christenleben als Wirkung des πνεῦμα bezeichnet hat, sieht Gunkel (S. 88) mit Recht[2]) das Originelle der paulinischen

[1]) Vollends fällt auf die stoffliche, materielle Beschaffenheit des πνεῦμα, die zu den ersten Aussagen der stoischen (materialistischen) Pneumalehre gehörte, bei Paulus so wenig der Ton, daß man die Frage aufwerfen kann, ob Paulus überhaupt das πνεῦμα stofflich gedacht hat. Selbst da, wo es am ehesten zu erwarten ist: bei der Beschreibung des σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 42 ff.), fehlt jeder Hinweis auf ein stoffliches Substrat (s. S. 34 f.). Die Hauptsache ist ihm eben, daß das πνεῦμα die Lebenskraft des zukünftigen Leibes ist. Dagegen würde die Stoa — falls sie den Begriff „σῶμα πνευματικόν" gebildet hätte — in Konsequenz ihrer Pneumalehre darunter einen aus Geiststoff gebildeten Leib verstanden haben.

[2]) Zur näheren Begründung verweisen wir auf Gunkels Ausführungen S. 82—91.

Pneumalehre. So hebt sich denn diese Lehre auch noch insofern von der Geistlehre (resp. Weisheitslehre) der Sap. Sal. ab, als in der Sap. Sal. die Weisheit in erster Linie nicht als Kraft, sondern als Lehrerin (Gunkel S. 86 f.) erscheint. Daher ist der paulinische Gedanke, daß das πνεῦμα die Kraft unvergänglichen, höheren Lebens ist (Röm. 8, 11; 1. Kor. 15, 42 ff.; 2. Kor. 3, 6), der Sap. Sal.[1]) fremd. Dann aber steht Paulus gerade in einem Begriffe, der für die Anschauung von einem mit dem Tode beginnenden Leben zentrale Bedeutung hat, der Sap. Sal. selbständig gegenüber.

Nach alledem ist also die formelle Verwandtschaft des Paulus mit Sap. Sal. in Bezug auf die Zukunftshoffnungen recht gering, und wir müssen es ablehnen, daß Paulus seine in 2. Kor. 5 und Phil. 1 hervortretende Auffassung infolge von Beeinflussung durch die Sap. Sal. gewonnen hat. Vielmehr müssen wir als Quelle seiner neuen Anschauung die Christuserfahrung in der bereits auf S. 122 ff. angedeuteten Weise heranziehen. Zu dieser Erklärung drängt uns besonders die Beobachtung, daß die Aussagen über das sofort nach dem Tode beginnende ewige Leben nur in engster Verbindung mit der Christusgemeinschaft uns begegnen (s. S. 123 ff.). Der auferstandene Christus war ja dem Apostel eine bereits vorhandene Realität, eine bereits wirksame Größe der ganzen zukünftigen Welt und zukünftigen Zeit; was lag alsdann für einen, der sich mit dieser Realität so innig wie Paulus verknüpft fühlte, näher, als nun auch anzunehmen, ja gewiß zu werden, daß der Tod ihn von diesem Christus nicht mehr scheiden könne, daß ihm vielmehr gestattet sei, nach dem Tode sofort an dem schon vorhandenen Lebensinhalt (Christus) der zukünftigen Welt teilzuhaben?! Dazu nehme man noch jenes (s. S. 121) psychologische Motiv: Paulus hatte in der Zeit zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief viele Drangsale erlebt, er mußte auf ein Sterben vor der Parusie gefaßt sein. Er wird dies öfter erwogen haben und alsdann dazu gedrängt

---

[1]) In der Sap. Sal. ist die Unsterblichkeit „der Lohn für ein in Weisheit geführtes Leben“ (Gunkel S. 87).

sein, den Zustand zwischen Tod und Parusie durch die Christusgemeinschaft ausgefüllt zu denken. Es trieb ihn also eine psychologische Nötigung dazu, aus der Tatsache der Christusgemeinschaft jene ohnehin naheliegenden Konsequenzen für das Leben nach dem Tode zu ziehen. Damit ist dann eine ungezwungene Erklärung für die in 2. Kor. 5 und Phil. 1 sich findende Zukunftserwartung gegeben, und es wird deutlich, daß man auf fremde Einflüsse völlig verzichten kann.

Zugleich ergibt sich aber von hier aus eine letzte Einheit zwischen 1. Thess., 1. Kor. einerseits und 2. Kor., Phil. andererseits, auch wenn wir eine Differenz zwischen diesen Schriften feststellen mußten. Wie in 1. Thess. und 1. Kor. die Zukunftshoffnungen in dem auferstandenen Christus ihren Ausgangspunkt, ihre Orientierung haben, so gibt es auch für die den Briefen 2. Kor. und Phil. eigentümliche Anschauung keine andere Quelle als die Tatsache des auferstandenen Christus.

Lebenslauf.

Als Sohn des Mühlenbesitzers Ferdinand Deißner und seiner Ehefrau Maria, geb. Müller wurde ich am 10. April 1888 in Frohse a. d. Elbe bei Magdeburg geboren; ich erhielt in der Taufe die Namen Ernst Ferdinand Kurt. Von Ostern 1897 bis Ostern 1900 besuchte ich die Realschule in Schönebeck, darauf bis Michaelis 1904 das Domgymnasium in Magdeburg. Ostern 1906 bestand ich als Extraneer das Abiturientenexamen am Gymnasium in Stendal. Der Entschluß, alsdann Theologie zu studieren, entsprang persönlicher Neigung und Wahl. Ich studierte zuerst ein Semester in Tübingen und von da ab drei Semester in Greifswald. Nachdem ich hierauf ein Semester in Marburg studiert hatte, ging ich wieder nach Greifswald, um hier mein Studium zu beenden. Ostern 1910 legte ich die erste theologische Prüfung in Stettin ab. Seitdem studierte ich in Greifswald weiter. Im Laufe des Studiums hörte ich in der theologischen und philosophischen Fakultät die Vorlesungen der folgenden Herren Professoren und Dozenten:

Adickes, Budde, Cohen, Häring, Haußleiter, Heitmüller, Herrmann, Jordan, Jülicher, Kögel, Kunze, Mandel, Müller, Öttli, Procksch, Rehmke, Schlatter, Schultze, Schwabe, Semrau, Stange, Wiegand.

Besondere Neigung habe ich stets für die systematischen

Fächer gehabt; mehr und mehr wurde jedoch gegen Ende meines Studiums mein Interesse auf die historisch-theologischen Fragen, besonders auf die Probleme des Neuen Testamentes gelenkt, weshalb ich mir vornahm, in diesem Fache zu promovieren. Allen genannten Herren bin ich zu Dank verpflichtet; insonderheit danke ich Herrn Geheimrat Professor D. Dr. Haußleiter für mannigfache Anregung und Förderung auf neutestamentlichem Gebiete.

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

518563

Diessner

Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus.

H.F.

Soonie Hong

Diessner
Auferstehungshoffnung und
pneumagedanke bei Paulus.

Simon Hong